LA POLÍTICA
EN LOS BORDES
DEL LIBERALISMO

Otros títulos relacionados publicados por Gedisa

Mario Bunge
Filosofía política
Solidaridad, cooperación y Democracia integral

Carlos Santiago Nino
La constitución de la democracia deliberativa

Zygmunt Bauman
Trabajo, consumismo y nuevos pobres

Michel Wieviorka
El racismo: una introducción

Rosi Braidotti
Transposiciones
Sobre la ética nómada

Denis Jeambar e Yves Roucaute
Elogio de la traición
Sobre el arte de gobernar por medio de la negación

Ernest Gellner
Cultura, identidad y política
El nacionalismo y los nuevos cambios sociales

Pierre Clastres
Investigaciones en antropología política

Benjamín Arditi
La política en los bordes del liberalismo
Diferencia, populismo, revolución, emancipación

LA POLÍTICA EN LOS BORDES DEL LIBERALISMO

Diferencia, populismo, revolución, emancipación

Benjamín Arditi



Benjamín Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*
© Editorial Gedisa, 2009

Ilustración de cubierta:
Sergio Manela

Derechos reservados para todas las ediciones en cualquier idioma

© Benjamín Arditi, 2007.
© Edinburg University Press LTD, 2007.
The rights of Benjamín Arditi to be identified as author of this work has been asserted in accordance with the Copyright, Designs and Patents act 1988.
© *by* Editorial Gedisa S. A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3º
08022 - Barcelona (España)
Tel. 34 93 253 09 04
Fax 34 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN 978-84-9784-332-4

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

©gedisa

Segunda parte. Populismo y democracia

Tercera parte. Agitación, emancipación y revolución

©gedisa

PROCEDENCIA DE LOS TEXTOS

Salvo el Capítulo 1, los textos incluidos aquí fueron publicados con anterioridad, aunque todos ellos fueron reescritos y ampliados, en algunos casos de manera sustancial, para este libro. “El reverso de la diferencia” apareció en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000, págs. 99-124. “La impureza de los universales” fue publicado originalmente con el título de “The negotiation of equivalence” en *Philosophy and Social Criticism*, vol. 23, nº 3, 1997, págs. 55-76, y posteriormente en versión en castellano en *Revista Internacional de Filosofía Política*, nº 10, Madrid, 1997, págs. 46-69. “El populismo como espectro de la democracia. Respuesta a Canovan” y “El populismo como periferia interna de la política democrática” fueron publicados en *Political Studies*, vol. 52, nº 1, 2004, págs. 135-143 y *Contemporary Politics*, vol. 9, nº 1, 2003, págs. 17-31, respectivamente. El primero fue publicado en la *Revista Mexicana de Ciencia Política*, nº 191, mayo-agosto 2004, págs. 105-120, y el segundo en *E-L@tina: Revista electrónica de estudios latinoamericanos,* vol. 2, nº 6, enero-marzo 2004, págs. 63-80, Buenos Aires, que forma parte de Francisco Panizza (comp.): *Populism as the Mirror of Democracy*, Londres, Verso, 2005, págs. 72-98. “Agitado y revuelto: del ‘arte de lo posible’ a la política emancipatoria” fue publicado en un numero temático sobre “Agitación” de la revista inglesa de teoría crítica *Parallax*, vol. 11, nº 4, 2005, págs. 12-22 y “Después del duelo por la revolución” fue escrito para otro número especial sobre la revolución en *Parallax*, vol. 9, nº 2, 2003, págs. 81-95. Agradezco a los editores de estas revistas, así como a las editoriales Verso y Nueva Sociedad, por su autorización para incluir los artículos en el presente volumen. La traducción de los textos al castellano fue hecha por el autor.

©gedisa

PREFACIO A LA EDICIÓN EN CASTELLANO

La versión en castellano de este libro es ligeramente diferente a la que publicó Edinburgh University Press en 2007. En parte, ello se debe a que la traducción no es simplemente un ejercicio de trascripción que deja inalterado el texto original. En el tránsito de un idioma a otro hay un trabajo de reescritura que modifica ese texto y, por ende, crea algo que puede ser considerado como un nuevo original. Ejemplos y giros lingüísticos que servían en un idioma y no parecían funcionar tan bien en el otro fueron modificados o reemplazados. También hubo cambios para mejorar frases que en el original no expresaban las ideas con suficiente claridad, a veces modificando la sintaxis y otras introduciendo algunas líneas de texto. La edición en castellano tiene además dos capítulos que no estaban en la versión en inglés, uno sobre identidades metaestables y otro sobre los universales y su nexo con la idea de comunidad escindida. Esto hizo necesario suprimir algunos párrafos acerca de los universales impuros que aparecían originalmente en el capítulo sobre la diferencia para evitar duplicar argumentos desarrollados de manera más detallada en el Capítulo 3.

©gedisa

AGRADECIMIENTOS

A menos de que contemos los episodios de angustia creativa como acompañantes, una buena parte del trabajo intelectual transcurre en solitario en bibliotecas o frente a la pantalla del computador. Pero también hay un componente colectivo, pues a menudo exponemos nuestras ideas en clases, circulamos nuestros borradores entre colegas y amigos para escuchar sus reacciones y sometemos los avances a la crítica del público cuando los presentamos en charlas y conferencias. En esto he tenido la suerte de contar con lectores como Marta Lamas y el grupo de amigos que se reunía regularmente en su casa de la ciudad de México para conversar y discutir nuestros escritos: Roger Bartra, Roberto Castro, Bolívar Echeverría, Fernando Escalante, Benjamín Mayer, Nora Rabotnikof e Ilán Semo. También he tenido la suerte de contar con otros lectores más dispersos por el mundo, como Willem Assies, Margaret Canovan, Juan Martín y los árbitros anónimos de las revistas en que fueron publicadas versiones preliminares de estos trabajos. A todos ellos les agradezco su generosidad, aunque Nora merece una mención aparte por haber leído varios borradores, en ocasiones más de una vez, y señalar de manera siempre sutil las debilidades de mis argumentos.

José Carlos Rodríguez, mi amigo, colega y compañero de activismo político en Paraguay durante la década de 1980, es en muchos sentidos mi álter ego intelectual. Revisó prácticamente todos los capítulos, y si bien a veces tuvimos desacuerdos de fondo, especialmente en la interpretación del populismo, su mirada crítica me ayudó a identificar ideas poco elaboradas y también argumentos inconsistentes que habrían hecho que este libro fuera más débil de lo que es.

Como en tantas otras cosas, el azar también juega un papel importante en la escritura. Francisco Panizza, de la London School of Economics, me invitó a colaborar en un volumen colectivo sobre populismo que estaba preparando para la editorial Verso en Inglaterra. En un inicio decliné su ofrecimiento porque no estaba seguro de poder decir algo relevante sobre un tema sobre el cual se ha escrito tanto, pero fue lo

©gedisa

suficientemente persistente –y persuasivo– como para convencerme de embarcarme en la investigación que condujo a los dos capítulos incluidos aquí. Algo parecido ocurrió en el caso de los trabajos sobre revolución y agitación. Escribí el primero de éstos luego que Kurt Hirtler, quien a la sazón se desempeñaba como editor de la revista de teoría crítica *Parallax*, me contactara para contribuir a un número monográfico sobre el duelo por la revolución, que estaba preparando la revista, y el capítulo sobre "agitprop" y emancipación fue escrito luego de que Alistair Rider, el siguiente editor de *Parallax*, me invitó a colaborar en el número dedicado a la agitación. El azar se volvió a presentar bajo la guisa de Rossana Reguillo del ITESO en Guadalajara, México, quien apenas conociéndome en una conferencia de LASA en Dallas tuvo la generosidad de ponerme en contacto con una editorial en Buenos Aires para ver de publicar un libro mío. La editorial me ofreció un contrato para preparar un volumen breve basado en algunos escritos ya publicados, pero, como a menudo ocurre, el azar apareció de nuevo cuando no se pudo concretar el proyecto por motivos logísticos, mas eso me dio una excusa para volver a trabajar los textos y preparar una nueva versión del manuscrito que encontró un hogar en la Edinburgh University Press y ahora en Editorial Gedisa para la versión en castellano.

Lo que no ha sido efecto del azar es el apoyo entusiasta e incondicional que he recibido siempre de Anja Eller, mi pareja. Su presencia alegre ha sido un estímulo constante. Por eso mi agradecimiento hacia Anja sólo puede ser alegre, entusiasta e incondicional. Ella también es quien propuso el título para el Capítulo 7 y sugirió que revisara el libro de Gordon Allport sobre la naturaleza del prejuicio, del cual tome prestado un episodio que sirvió para desarrollar uno de los ejemplos más claros utilizados en el Capítulo 6.

Enero de 2009

©gedisa

INTRODUCCIÓN: LOS BORDES COMO PERIFERIA INTERNA

¿Qué significa hablar de la política en los *bordes* del liberalismo y por qué habría de ser esto relevante para el pensamiento político? Quiero responder a estas preguntas diciendo primero algo acerca de lo que estos ensayos *no* son. Su objetivo no es identificar y criticar el reverso del liberalismo, si por ello entendemos los efectos negativos que éste ha tenido sobre la igualdad o la solidaridad. Ya hay una extensa literatura al respecto. Tampoco buscan entrar en la polémica acerca de si la historia llegó a su fin y vivimos en un mundo liberal o si estamos en las puertas de una recuperación de la historicidad de las formas políticas más allá del liberalismo. Sobre esto también se ha escrito bastante y la discusión acerca de los entretelones de la polémica acerca del fin de la historia se ha vuelto tediosa. Antes bien, se trata de ensayos que exploran formas de pensar y de hacer política en una zona gris donde los presupuestos liberales son interrogados y donde el encuentro entre estos presupuestos y sus desafiantes "otros" crean formas políticas híbridas. Es eso a lo que me refiero al hablar de la política en los *bordes* del liberalismo.

Si hay una actividad que se desarrolla en los bordes, ¿debemos inferir entonces que también hay algo así como un núcleo básico o región normal de la política liberal? De ser así, ¿cuál es la relación que se da ente una y otra? La respuesta rápida e incompleta es que efectivamente existe tal núcleo, pero principalmente a nivel del imaginario liberal. Éste concibe la política como el ámbito de actividades de individuos soberanos que depositan sus votos regularmente, de partidos políticos, que canalizan la voluntad popular y compiten entre sí por el derecho a gobernar la sociedad, y de representantes electos que deliberan en nombre del pueblo entre una elección y otra. Normativamente hablando, en el imaginario liberal, el Estado es neutral ante las diversas concepciones del bien, los gobiernos y los representantes electos son sensibles a la opinión pública, los jugadores políticos relevantes ajustan su comportamiento a la ley y los actores externos no intervienen en la política doméstica.

©gedisa

Éste es el horizonte de la política liberal. En la práctica las cosas son más confusas. La evidencia histórica es bastante elocuente respecto de esto. Trabajadores y mujeres hicieron política mucho antes de conquistar el derecho a voto a medida que se organizaban en colectivos que protestaban por su exclusión del espacio ciudadano, los actores políticos relevantes son los grupos más que los individuos, la acción colectiva de los movimientos sociales y los grupos de interés organizados "puentea" la política electoral y la representación territorial coexiste con formas de representación funcional, transitoria o de otro tipo. El activismo transfronterizo de los internacionalistas –desde la Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional del siglo XIX hasta las iniciativas de los guerreros globales del presente que reivindican los derechos humanos, la igualdad de género, la protección ambiental o una alternativa al globalismo neoliberal– pone a prueba el supuesto de que la política es un asunto puramente doméstico entre compatriotas. El carácter discrecional de la aplicación de las leyes y el respeto selectivo de las garantías constitucionales en el Estado de derecho no es tan accidental como los defensores del liberalismo sostienen: en un mundo crecientemente hobbesiano, la demanda por mayor seguridad pública y personal sirve de coartada para legitimar recortes en las libertades y las garantías del debido proceso. La complejidad y frecuencia de las decisiones que deben tomar los representantes electos amplía lo que Locke denominaba "poder de prerrogativa" de las autoridades, lo cual hace más difícil someterlas a escrutinio público y hacerles responsables por las consecuencias de sus acciones o por las consecuencias de su inacción. El credo universalista y la relativa indiferencia del liberalismo ante la distribución desigual de recursos, poder e influencia coexiste con las provisiones de derechos colectivos a la educación, a la salud o a la vivienda en lo que T. H. Marshall llamaba derechos sociales, aunque éstos distan mucho de ser lo que fueron durante la época de gloria del estado del bienestar y para el grueso de los países en vías de desarrollo siempre fueron una promesa más que una realidad.

Podríamos agregar más ejemplos, pero éstos ya permiten entrever que la pureza de la política liberal siempre ha sido sospechosa. Claro que debemos decir lo mismo acerca del comunismo, el anarquismo, el fascismo y tantas otras etiquetas que usamos para clasificar la política. Ninguna tradición de pensamiento ha estado jamás a la altura de su referente y tampoco tiene por qué estarlo excepto en narrativas ideales que poco importan en la práctica política. La hibridez reina por donde uno mire, desde el socialismo liberal, propugnado por Bobbio, a la eco-

©gedisa

nomía capitalista celebrada como el camino hacia delante por el Partido Comunista Chino.

Pero decir que la hibridez predomina por sobre la pureza no nos lleva muy lejos. Es una manera cómoda, aunque también engañosa, de responder a la pregunta de si es lícito hablar de un núcleo o zona estándar de la política liberal. Simplemente nos dice que las cosas son más complejas de lo que parecen. Hay que dar cuenta de esa complejidad en el nivel conceptual para así elaborar una respuesta más relevante para los efectos de esta indagatoria. La desarrollaré en etapas. Mencioné que la evidencia sugiere que la política liberal es siempre un híbrido. También señalé que no se requiere que haya pureza para hablar de un núcleo central o *mainstream* de la política liberal y distinguirlo de una política o de fenómenos políticos que ocurren en los bordes de aquella. Ahora bien, si el *mainstream* liberal siempre se halla expuesto a una relación estratégica con sus "otros" y si los fenómenos que ocurren en la periferia contribuyen a dar forma a lo que entendemos por el núcleo o región "normal" del liberalismo, entonces es de suponerse que ese contacto debe ser recíproco y, por lo mismo, que afecta también la periferia. Al igual que el núcleo estándar, la periferia de la política liberal carece de pureza. Los bordes son una región híbrida cuyos fenómenos no son plenamente externos o completamente internos a la política liberal.

Hemos avanzado un poco más en la respuesta, pero ésta sigue siendo cómodamente correcta y, por lo mismo, relativamente inútil. En parte, ello se debe a que se trata de una afirmación banal (la contaminación es la norma para la conformación del núcleo y de los bordes) y, en parte, porque la mezcla creada por la hibridación generalizada le resta fuerza al potencial de disrupción propio de una política en los *bordes* del liberalismo. Seguimos, pues, sin encontrar un criterio satisfactorio para entender la naturaleza de la periferia o zona gris de la política en los bordes del liberalismo y para distinguirla de la norma o *mainstream*.

¿Cómo hemos de proceder? Si hemos hablado de periferia, término que sugiere la existencia de un centro, podríamos apelar a la metáfora espacial lejos/cerca como modelo analógico para la distinción –y relación– entre el núcleo y la periferia de la política liberal. Pero esto no nos lleva a ninguna parte, pues la metáfora nos exige adoptar una visión topográfica que transforma el espacio en lugar y la distancia en el único criterio para la distinción. Más allá de los lugares institucionales físicos como los palacios legislativos o sedes de gobierno, es difícil precisar de manera taxativa cuáles son los lugares propios y exclusivos del quehacer político. Una alternativa sería apelar al criterio de intensidad según el

©gedisa

cual el carácter “normal” o la condición *mainstream* de un fenómeno disminuye a medida que se mueve hacia la periferia y aumenta cuando se desplaza en dirección contraria. La intensidad no es más que una variante de la metáfora espacial. En ambos casos el problema permanece intacto puesto que debemos dar cuenta de cómo medir la distancia o la intensidad, además de que sugieren una oposición binaria entre el adentro y el afuera que contradice el argumento acerca de la hibridación o contaminación desarrollado previamente. Seguimos, pues, sin encontrar una manera satisfactoria de pensar en qué consiste el criterio para la distinción.

Quiero introducir la noción de periferia interna para avanzar en la construcción de dicho criterio. Podemos desarrollarla a partir de la caracterización del síntoma como retorno de lo reprimido que nos ofrece Freud y que discuto de manera más detallada en el Capítulo 5. Freud usa el oxímoron de la “tierra extranjera interior” para describir lo reprimido o, más precisamente, para describir la relación entre el ego y lo reprimido. Lo reprimido se refiere a experiencias traumáticas que el ego percibe como ajenas debido a que el aparato psíquico las representa a través de formaciones sustitutas. Estas formaciones buscan enmascarar el trauma ocasionado por experiencias dolorosas para así resguardar al ego de los peligros a los cuales está expuesto. Es por ello que en el caso de los síntomas la represión debe ser entendida como una operación de censura psíquica antes que como una prohibición. Pero si observamos que la agencia que lleva a cabo tal represión es el propio ego y, además, como señala Freud, si lo reprimido *regresa* por caminos diferentes y, a menudo, inesperados, debemos preguntarnos a dónde van a parar esas experiencias traumáticas que han sido reprimidas. La respuesta de Freud es que ellas no se van a ningún lado porque no tienen a su disposición un “otro lugar” en donde residir. Son censuradas y no abolidas, y, por lo mismo, aquello que ha sido reprimido no es algo puramente externo al ego sino también interno a éste. De ahí que Freud invoque la imagen de una tierra extranjera interior para ilustrar la condición paradojal de lo reprimido como algo que es ajeno y a la vez interior al ego. Permite visualizar el carácter peculiar del síntoma. Los fenómenos sintomáticos no pueden ser descritos simplemente como internos o externos, dado que en el síntoma se da un juego continuo entre el adentro y el afuera.

Podemos percibir de inmediato por qué esta manera de pensar el síntoma puede resultar útil para nuestra indagatoria acerca de una política que se da en los bordes del liberalismo. La tierra extranjera interior nos brinda una imagen de pensamiento para la noción de *periferia interna*,

©gedisa

una que da cuenta de la condición sui géneris de un afuera que pertenece, pero de manera impropia. Tal como en las formaciones sintomáticas la relación entre el ego y lo reprimido describe una manera de lidiar con aquello que es percibido como peligroso o desestabilizador sin posicionar a esto último en un "otro lugar", la periferia interna describe la relación entre el núcleo o *mainstream* liberal y su "impensado" o bordes potencialmente problemáticos sin necesidad de apelar a criterios de distancia o de intensidad. La periferia interna es una región en la cual la distinción entre afuera y adentro es motivo de disputa y no puede ser especificada al margen de una polémica. Hablar de la política o de fenómenos políticos en los bordes del liberalismo es, pues, hablar de la periferia interna del liberalismo.

Veamos dos ilustraciones conceptuales de esta periferia interna. Un de ellas se refiere al desconocimiento de la interioridad y a mecanismos que ponen en marcha una disputa acerca de la distinción dentro/fuera, mientras que la segunda plantea a dicha periferia en términos de una distancia que prescinde de toda referencia a una topografía. El primero de ellos usa como su punto de partida la manera como Rancière caracteriza la política. La ve como un desacuerdo en torno al estatuto de las partes reconocidas dentro de un campo de experiencia dado o, más precisamente, sostiene que la política aparece cuando la parte de quienes no tienen parte en ese campo se constituye como un sujeto de enunciación para disputar su estatuto de parias dentro del orden existente. Hay un continuo tira y afloja acerca de quién cuenta y quién pertenece, o acerca de qué tipo de fenómenos son internos al proceso democrático y cuáles merecen ser calificados como parte de una zona gris en la cual el estatuto de pertenencia es motivo de disputa. Tal es el caso cuando el *"establishment"* liberal califica fenómenos tales como el populismo como contrarios a la democracia debido a su tendencia a glorificar a los líderes, a su frecuente desdén por los contrapesos institucionales o a su predilección por mecanismos plebiscitarios de legitimación. Pero en la medida en que los desafíos populistas constituyen una forma de manifestación de la voluntad popular, debemos verlos como parte del propio juego democrático o, al menos, como un subproducto de éste. El populismo no es un simple exterior, pues también puede ser visto como una sombra o espectro que acompaña a la democracia liberal y adquiere un estatuto indecidible en relación con ésta.

©gedisa

La otra ilustración aborda maneras menos obvias de pensar la disputa acerca de la interioridad de fenómenos que se dan en la periferia interna. No se remite a la pertenencia sino al alejamiento, esto es, a una

estrategia de éxodo, salida o partida que Deleuze y Guattari denominan “devenir minoritario”. Esto no se refiere al deseo o vocación de un colectivo por volverse políticamente irrelevante, sino a su inclinación por inventar modos alternativos de ser en relación con la norma, con los comportamientos y con las prácticas dominantes. Devenimos minoritarios cuando nos embarcamos en procesos de desidentificación o subjetivización mediante los cuales buscamos desmarcarnos de los códigos existentes, incluso cuando quienes se alejan de ellos no se van a ningún lado. Para Deleuze y Guattari este “no irse a ninguna parte” es la paradoja de la vida nómada puesto que para ellos la actividad de “nomadizar” no consiste en escapar o viajar a tierras lejanas, sino en evitar ser sobrecodificado por el orden dominante. Quienes devienen minoritarios, esto es, “nomadizan”, mediante la desobediencia civil ante una guerra percibida como injusta o mediante la adopción de modos alternativos de vida en relación con la sociedad de consumo, por mencionar sólo dos ejemplos, comienzan a alejarse del orden existente sin irse a ninguna parte. Son parte de su periferia interna.

Sea en el caso del populismo, que es un fenómeno cuya interioridad en relación con la democracia liberal es motivo de disputa, o en la experiencia de quienes se alejan de la sociedad de consumo dejando de pertenecer pero sin salirse del todo, la periferia interna se refiere a fenómenos en los bordes cuya permanencia en el territorio de la política liberal es indecidible fuera de un desacuerdo. Dicho de otro modo, su estatuto como algo interno o externo no puede ser tratado adecuadamente a menos que los sometamos a un proceso de polemización.

La respuesta a la pregunta de por qué habría de interesarnos esta periferia, de por qué resulta ser un tema relevante para el pensamiento político, ya ha sido esbozada en la explicación acerca de qué es lo que entiendo por una política en los bordes del liberalismo. Los fenómenos que forman parte de esta periferia interna enfrentan el liberalismo con su impensado en la medida en que desafían la creencia de que la política contemporánea, al menos en Occidente, es incuestionablemente liberal y propician intervenciones que permiten vislumbrar escenarios menos liberales e, incluso, posliberales. Podemos pensar, por ejemplo, en las “guerras culturales” de la década de 1980 y su celebración del particularismo identitario. ¿Hasta qué punto su demanda de derechos especiales para grupos especiales resulta ser compatible con la reivindicación liberal clásica de derechos iguales para individuos iguales? Esto no se refiere sólo a los derechos ciudadanos en el sentido de los derechos sociales o de tercera generación presentes en el esquema de Marshall, esto

©gedisa

es, derechos referidos al acceso universal a educación, salud o vivienda. Los derechos reclamados por los grupos particulares en el marco de la llamada política de la identidad ponían en cuestión la idea del individuo soberano así como la del universalismo de los derechos del liberalismo clásico. Estamos aquí ante un modo de pensar y de hacer política que no puede ser entendido como estrictamente liberal o, al menos, que pone de relieve la existencia de una periferia interna a dicha política.

El libro aborda la temática de los bordes o periferia interna del liberalismo en distintos casos. El Capítulo 1 ofrece una breve introducción a la crítica al esencialismo de las identidades desde la perspectiva posfundamento y sirve como antecedente para los temas tratados en el capítulo siguiente. El Capítulo 2 discute la reivindicación de la diferencia y algunos de los problemas asociados con lo que se conoce como "política de la identidad" o "política de la diferencia", es decir, una forma de acción colectiva basada en la pertenencia a un grupo particular o en la identificación con él. A diferencia del universalismo liberal, que reivindica la soberanía del individuo y proclama derechos iguales para individuos iguales, la política de la identidad rescata el carácter grupal de la política contemporánea y propone la idea de derechos especiales para grupos especiales. La reivindicación de la diferencia buscaba hacernos más sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes, temas que desempeñaron un papel clave en la configuración del imaginario de los nuevos movimientos sociales. El presupuesto implícito era que la activación general de la sociedad civil con el surgimiento de movimientos sociales e identidades culturales daría como resultado la profundización del pluralismo y la tolerancia. El impulso ético que animaba a esta crítica era que la activación del particularismo y la diferencia garantizarían la dignidad de quienes habían sido marginados, excluidos u oprimidos por la hegemonía de Occidente. Esta creencia en el potencial emancipador de las diferencias convirtió la crítica del universalismo y la afirmación política del particularismo en un imperativo programático.

Si bien esto sugiere una manera de pensar la política que se aleja de las coordinadas del liberalismo clásico, la radicalización del particularismo también puede traer problemas. Esto no significa que se cuestione la legitimidad de la diferencia o que se pretenda minimizar los esfuerzos para afirmarla. El propósito es más bien explorar un conjunto de consecuencias menos auspiciosas (lo que aquí se denomina el *reverso* de la diferencia) que surge a la par con nuestra defensa y celebración de los particularismos. Por ejemplo, esta defensa puede servir para fomentar

©gedisa

un mundo más cosmopolita pero también para generar mayor desorientación que terminará contrarrestando la diversidad al reforzar demandas por modelos de identidad más simples y rígidos. Asimismo, la afirmación política de las identidades culturales puede reforzar la tolerancia e impulsar articulaciones políticas entre grupos, pero también puede endurecer las fronteras entre ellos y dar pie a una cacofonía de grupos intransigentes poco proclives a entrar en coaliciones más amplias. Cuando ello ocurre, la defensa de lo diferente se convierte en una inversión simétrica de la metafísica de la totalidad en el sentido de que, como bien dicen Laclau y Mouffe, se puede empezar con una crítica al esencialismo de la totalidad y terminar con un esencialismo de los elementos igualmente ilegítimo. Daré cuenta de esto apelando a la distinción que hace la lengua guaraní entre el *oré* o nosotros exclusivo y el *ñandé* o modalidad inclusiva del "nosotros", en la medida en que la política de la identidad privilegia el *oré* por sobre el *ñandé* ciudadano.

El Capítulo 3 es un suplemento del segundo. Explora cómo podemos repensar la idea de universales después de la crítica que hicieron Lyotard, Vattimo y otros pensadores a los grandes relatos o metanarrativas de la Ilustración. La crítica de los discursos totalizadores y la simultánea reivindicación del particularismo trajeron como consecuencia el desprestigio de los universales. Éstos se volvieron sospechosos de ser cómplices de las tradiciones intelectuales que subordinaban la diferencia a la uniformidad en nombre de la historia, la razón, el orden o lo que se quiera. El efecto de esta crítica fue hacernos más sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes, temas que desempeñaron un papel importante en la configuración del imaginario colectivo de los nuevos movimientos sociales y de la política de la identidad. También contribuyó a reubicar el pensamiento de izquierda fuera de su paradigma político marxista y Estado-céntrico. El presupuesto implícito era que la activación general de la sociedad civil con el surgimiento de movimientos sociales e identidades culturales daría como resultado la profundización del pluralismo y la tolerancia. Esta creencia en el potencial emancipatorio de las diferencias convirtió la crítica del universalismo y la afirmación política del particularismo en un imperativo programático. El reverso de esta perspectiva optimista, discutida en el capítulo precedente, es que el apoyo incondicional a lo diferente también puede dar pie a una cacofonía de grupos intransigentes. La defensa de lo diferente se convierte, entonces, en una inversión simétrica de la metafísica de la totalidad. Los argumentos desarrollados en este capítulo buscan recuperar, pero a la vez reformular, lo que entendemos por universales. Para ello retomo

©gedisa

la reflexión de Derrida acerca de la indecidibilidad y de Rancière en torno a la igualdad para proponer una noción de universal concebida como una categoría inherentemente impura cuyo estatuto analítico y relevancia política no pueden ser precisados fuera de una polémica.

Los Capítulos 3 y 4 desarrollan una interpretación del populismo, en parte porque la tensión con el liberalismo reaparece de manera más explícita aun en este caso sin que por ello tengamos que concluir que el populismo es necesariamente incompatible con la democracia liberal. Los argumentos no se basan en estudios de casos pero la referencia a ellos tampoco está ausente, dado que introduzco una serie de ejemplos sacados de la historia y de la política contemporánea para ilustrar mi posición. Polemizo con una amplia gama de pensadores que han abordado este fenómeno para desarrollar una interpretación que se aleja de la visión tradicional del populismo como algo externo a la democracia representativa. Por un lado, propongo que el populismo puede ser visto como espectro de la democracia, uno que la sigue algunas veces como compañero de ruta y en otras ocasiones regresa para atormentarla. Por el otro lado, y a diferencia de otros autores, demuestro que no se puede concebir el fenómeno populista como una forma única y total puesto que se pueden identificar, cuanto menos, tres manifestaciones de él. Diré algo al respecto más adelante.

En el Capítulo 4 doy un primer vistazo a este nexo entre democracia y populismo a través de una crítica amistosa del trabajo reciente de Canovan sobre este tema. La literatura clásica acerca del populismo suele describir el fenómeno como una alternativa a la vía normal del tránsito desde una sociedad tradicional a una moderna, como un modo de acceso a la participación política por parte de los excluidos, como una política centrada en el papel que juegan en ella los líderes carismáticos que actúan como árbitros indisputables o como una anomalía vis-a-vis la lucha de clases y las instituciones liberales. Más recientemente, el debate se ha desplazado hacia una suerte de *terra incognita* debido al interés creciente por elucidar qué tipo de nexos existen entre el populismo y la política democrática. La de Canovan es una de las contribuciones más interesantes a este debate, aunque sólo sea porque hace menos confuso este territorio desconocido. El punto de partida para su reflexión es la tesis de Oakeshott acerca de que la modernidad política se caracteriza por la interacción entre dos estilos políticos, el de la fe y el del escepticismo. Canovan prefiere llamarlos las caras *redentora* y *pragmática* de la democracia, y sugiere que el populismo surge en la brecha entre ellas. Esto establece una relación de interioridad entre populismo y democracia en el sentido

©gedisa

de que aquél acompañará a la democracia una sombra. Coincido con ella en lo que respecta a la relación de interioridad entre populismo y democracia, aunque sabemos que en muchas ocasiones hay una evidente ruptura entre ambos, pero polemizo con sus argumentos en dos sentidos. Primero, cuestiono el estatuto teórico de la brecha y sostengo que ésta parece ser más apropiada para pensar la política radical, en general, y no al populismo, en particular, y segundo, cuestiono la validez de la metáfora de la sombra y alego que su valor debe ser especificado mucho más rigurosamente para así poder contemplar la posibilidad autoritaria del populismo. Invocando la idea de espectralidad, que desarrolla Derrida en *Espectros de Marx,* prefiero referirme al populismo como un *espectro* de la democracia, un giro que permite recalcar la indecidibilidad entre los aspectos democráticos del fenómeno y sus tonos más ominosos.

Esta discusión sienta las bases para desarrollar la tesis acerca de la "espectralidad" del populismo en relación con la democracia, en el Capítulo 5. Examino la percepción del populismo como forma de hacer política reñida con el liberalismo y como fenómeno anómalo en relación con la democracia política, lo cual, por supuesto, tiene un componente de verdad, pero también resulta ser una percepción problemática porque impide ver otras aristas del populismo. Luego, desarrollo esta idea identificando tres manifestaciones o modos en que se da este fenómeno. En una de ellas, el populismo aparece como un modo de representación que en muchos aspectos se superpone con las formas mediáticas de la representación contemporánea. En la segunda modalidad, el populismo funciona como un síntoma de la política democrática en el sentido freudiano que mencioné más arriba. Su carácter sintomático está dado por las tensiones que empujan el populismo a los bordes de la democracia sin que ello necesariamente lo coloque fuera de dicho marco político. En la tercera y última de estas manifestaciones, el populismo, a partir de la exacerbación de sus aspectos más inquietantes, se convierte en un posible reverso o némesis de la democracia. Ilustro estas tres posibilidades o iteraciones del fenómeno recurriendo a una serie de ejemplos. Éstos incluyen la elección de Vicente Fox como presidente de México en 2000 y de Arnold Schwarzenegger como gobernador de California en 2004, así como la polémica en torno al impacto que ha tenido en los Estados Unidos el abuso de los *signing statements* o poder de prerrogativa del presidente para interpretar una ley en el momento en que procede a promulgarla. Los argumentos desarrollados aquí se nutren de distintas fuentes, entre ellas, la teoría de la representación política en el trabajo pionero de Pitkin y luego en el de Manin, la noción de síntoma en Freud

©gedisa

y su reformulación en el trabajo de Žižek, la tesis de Rancière acerca de la libertad como propiedad vacía del *demos* que instituye el litigio en el corazón mismo de la comunidad y, por último, los escritos de Lefort que me sirven para explorar conceptualmente la variante autoritaria del populismo y su transformación en un reverso de la democracia.

El eje del Capítulo 6 es la persistencia de la agitación (el agitar y revolver mencionado en el subtítulo) en las políticas de emancipación. El punto de partida es una lectura crítica de la caracterización de la política como "arte de lo posible" que hizo Bismarck en el siglo XIX y que fue retomada posteriormente como consigna del realismo político. El propósito de esta crítica es desestabilizar las fronteras entre lo posible y lo imposible y entre política revolucionaria y no revolucionaria para así poder elaborar la tesis de que el agitar y revolver lo dado no es un remanente incómodo de la política caliente de antaño, sino que sobrevive como periferia interna de la política institucional en democracias liberales. Lo que sostengo aquí es que la agitación funciona como un síntoma que impide el cierre de la política en un esquema plenamente normalizado. Dicho de otro modo, la agitación en tándem con la política emancipatoria hace surgir la acontecimentalidad del acontecimiento y nos permite vislumbrar el papel de lo imposible en la política emancipatoria, algo que fácilmente se pierde en la codificación realista de la política como arte de lo posible. Esto me permite introducir posteriormente una definición mínima de la emancipación como una disputa acerca de si las condiciones actuales impulsan o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es o no es posible. Mis fuentes principales son las reflexiones de Benjamin acerca de la revolución como interrupción del tiempo histórico así como los escritos de Rancière sobre la política como interrupción de lo dado.

El largo capítulo final puede ser visto como continuación o suplemento de la discusión en torno a la agitación y la emancipación. En él se plantea que aún queda algo vivo y productivo en el concepto de revolución, más allá de su sentido clásico moderno de indicador de un proceso de insurrección, derrocamiento y refundación del orden existente. Propongo tres premisas para examinar este remanente. En primer lugar, podemos decir muchas cosas acerca de la revolución, pero todas ellas apuntan a una voluntad de interrupción o disrupción de un estado de cosas con el propósito de reestructurar el cosmos, lo cual explica por qué sigue siendo hoy, tal como lo fue a lo largo de prácticamente toda la modernidad, una manera de describir el radicalismo político. En segundo lugar, podemos comenzar a percibir la fuerza performativa que opera en la revolución, más allá o más acá del resplandor de la insurrección, si

©gedisa

se la concibe no como sustantivo sino como actividad de revolucionar. Por último, el modo en que se da esa actividad requiere un juego continuo entre el entusiasmo generado por una promesa de algo por venir y las representaciones finitas que nos brindan figuras normativas de ese por venir.

Una ventaja de esta reapropiación del concepto de revolución como actividad de revolucionar es que ella no es incompatible con las coordenadas de lo que habitualmente describimos como política democrática pero que busca empujar la democracia más allá de la percepción limitada y, con frecuencia, conservadora de la política como arte de lo posible. Apelo a dos imágenes para desarrollar esta propuesta. Una de ellas es la célebre inscripción de mayo de 1968, "seamos realistas, pidamos lo imposible", que nos brinda una descripción telegráfica del entusiasmo generado por la promesa. Esto nos permite conectar aquello que Kant denominaba el entusiasmo por la revolución con lo que Derrida describe como la promesa de algo por venir para así resaltar el papel que juega lo imposible como elemento movilizador. La otra imagen es un verso de Nicanor Parra: "El deber del poeta consiste en superar la página en blanco. Dudo que eso sea posible". La aporía de la escritura delineada en este verso nos brinda un modelo analógico para pensar la revolución como esfuerzo por negociar caminos entre la pura posibilidad y la finitud: como una apertura a lo por venir y, a la vez, como una necesaria limitación de sus infinitas posibilidades a través de las figuras o representaciones de la revolución. Las fuentes para esta lectura de la revolución son bastante diversas. Uso la tesis acerca del mesianismo o la débil fuerza mesiánica de Benjamin para introducir el nexo entre promesa y revolución, y luego discuto la reflexión de Kant acerca de la revolución como entusiasmo y el contraste que hace Gramsci entre la toma del poder y el devenir Estado de una fuerza política. También retomo la idea de desacuerdo o polémica de Rancière como mecanismo para evaluar el radicalismo de una ruptura radical, la recuperación que hace Žižek del leninismo para pensar la disrupción del consenso y el argumento de Derrida acerca de la promesa y del evento como componentes del realismo tan peculiar que está en juego cuando se exige lo imposible. El escrito concluye con cuatro postales de lo que puede ser un imaginario socialista hoy en día.

©gedisa

PRIMERA PARTE.
IDENTIDAD, DIFERENCIA Y UNIVERSALES

©gedisa

1

IDENTIDADES METAESTABLES: EL DESTINO DEL NÓMADA

La identidad en cuestión

Cuando nos referimos a la identidad, sea de una persona o de un colectivo humano, tendemos a pensar en aquello que se mantiene invariable. La identidad sería la cara detrás de toda máscara, una suerte de núcleo duro que subsiste a pesar de las apariencias y de los cambios circunstanciales. La identidad aparece cuando los velos caen y la ambigüedad se desvanece, tal como cuando al final de los viejos programas de la televisión el conductor se dirigía a los concursantes y decía: "¡Que se levante el verdadero Sr. Pérez!"

Éste es ciertamente uno de los posibles sentidos de la identidad. Es el que le interesa a policías y funcionarios de inmigración cuando proceden a verificar si una persona concuerda (o no) con los datos presentes en un documento o en una base de datos. La identidad es un referente duro y cuantificable. Pero también es un sentido restrictivo que a menudo lleva a estereotipos, en especial, en materia de identidad grupal. Por ejemplo, cuando se dice que detrás de toda filantropía subyace el individualismo posesivo de los empresarios, que el potencial revolucionario del trabajador subsiste a pesar de que éstos voten equivocadamente por candidatos con programas neoliberales, que las mujeres tienen una sensibilidad especial, que los fascistas y torturadores tienen una personalidad autoritaria, que los negros llevan la música en la sangre, que los judíos son avaros y los escoceses tacaños, y así por el estilo. En todos estos casos se da por sentado que existe un rasgo distintivo que funciona como marca indeleble de un grupo.

En la práctica, muchos se resisten a eso. En los Estados Unidos se lo denuncia como una práctica de *profiling* racial, étnico o cultural, como un estereotipo usado, por lo general, para clasificar a grupos subalternos. El pensamiento contemporáneo reconoce que no es posible deshacerse de los estereotipos o las generalizaciones por decreto, pero también rechaza el esencialismo de este tipo de razonamiento. La identidad no es una pro-

©gedisa

piedad intrínseca sino el resultado de la relación del uno con el otro y, por ello, es el efecto de vínculos de todo tipo, culturales, políticos, religiosos, comerciales, etcétera, que cambian con el tiempo. Una posibilidad de abordar el tema de la identidad es partir del debate posmoderno acerca de la diferencia o, más específicamente, a partir de su defensa del derecho a ser diferente y la apuesta por un mundo múltiple en el que cohabita un plural de culturas. Es lo que veremos de manera detallada en el capítulo siguiente. La figura emblemática de este pensamiento es la del nómada, en el sentido de representar la hibridación y mutabilidad de las identidades en sociedades culturalmente complejas. El nómada, señala Deleuze (1991, págs. 12-13 y 27), debe entenderse como una línea de fuga, pero una fuga muy especial, pues no se refiere a un escape o a una travesía sino, curiosamente, al modo de actuar de quienes se quedan en un lugar pero se resisten a ser asimilados plenamente por el orden imperante. Para él, "nomadizar" consiste en evitar ser sobrecodificado. También se podría hablar de nomadismo para caracterizar la oscilación entre la pertenencia y el desarraigo que Vattimo (2000, págs. 21-22) asocia con nuestras posibilidades de liberación. Esta oscilación correspondería al deambular del individuo entre distintos grupos, valores y creencias, sin pertenecer plenamente a ninguno ni quedarse para siempre en uno solo de ellos. O, como lo plantea acertadamente Hopenhayn (2000), el lugar preciso de la identidad es un lugar movedizo. Es en este sentido que se dice que las identidades están marcadas por las líneas de fuga del nómada. Antes que variables independientes, son construcciones siempre abiertas al cambio.

Claro que no todos tienen la posibilidad de "nomadizar", en especial, si están inmersos en la pobreza y no han tenido acceso a los recursos cognitivos y culturales para desenvolverse en un mundo complejo. A lo sumo, terminan siendo lo que Bauman describe como *vagabundos*, personas que, a diferencia de los *turistas*, se desplazan por necesidad y no por placer (Bauman 1999, págs. 30-35). Ésta es una de las consecuencias no esperadas, y no siempre deseadas, de la vida en un mundo múltiple y cambiante. Es lo que en el siguiente capítulo denomino el *reverso* de la diferencia, consistente en dos elementos. Por un lado, la misma oscilación que inaugura el nomadismo de las identidades también introduce incertidumbre en ellas. Esa incertidumbre puede ser un aspecto liberador, pero también puede acrecentar las demandas de seguridad identitaria, sea a través de la ortodoxia religiosa, el nacionalismo militante o la simbiosis entre colectivos humanos y líderes mesiánicos. Como diría Debray, en situaciones de incertidumbre, la religión, o el nacionalismo,

©gedisa

es menos el opio de los pueblos que la vitamina de los débiles (Debray 2000, pág. 57). Por otro lado, un mundo heterogéneo en el que cohabitan distintos grupos culturales puede llevar a un cierto cosmopolitismo, pero también a un endurecimiento de las fronteras entre los grupos y, con ello, al aislamiento e intolerancia culturales. La consecuencia política de esto es que la defensa de la diferencia y del particularismo cultural se vuelve insostenible sin alguna idea de comunidad –que no tiene por qué ser una unidad granítica, sino aquélla de sociedades escindidas– y que, por lo mismo, esa defensa de la diferencia cultural se ve obligada a contemplar algo que excede el mero particularismo, como, por ejemplo, la ciudadanía política entendida como una categoría polémica siempre sujeta a reelaboración.

Pero esto lo veremos en los capítulos siguientes. Por lo pronto la indagatoria se va a centrar en el nomadismo de la identidad sin preocuparse por el reverso dado que las preguntas que interesan aquí son otras: saber, como sujeto múltiple, ¿quién soy yo? Como nómada, ¿de qué cosa soy parte? Y en la medida en que habitamos en colectividades complejas y diferenciadas, ¿qué es lo que nos une? En otras palabras, la apuesta consiste en pensar qué es lo que hace posible hablar de un “algo” identitario a pesar del carácter nómada y cambiante de las identidades, esto es, a pesar de su oscilación entre la pertenencia y el desarraigo.

¿Identidad o identificaciones incompletas?

El punto de partida del debate contemporáneo acerca de la identidad es la crítica del esencialismo del sujeto o la metafísica de la plena presencia. Esto se debe a que no se puede pensar la identidad como si ésta fuera un dato con sentido en sí mismo, algo cartesianamente claro y distinto percibido por un sujeto autoconsciente. Según la conocida frase de Rimbaud, “yo es un otro”. Esto sugiere que toda identidad se establece a partir de un esquema relacional o que todo “yo” está siempre en deuda con un otro. El psicoanálisis ha hecho suya esta tesis, aunque no es algo exclusivo de él.

El grueso de los enfoques antiesencialistas acerca de la identidad se agrupa en dos grandes tradiciones teóricas que comparten las coordenadas generales de lo que se conoce como pensamiento posfundamento. Una es la tradición psicoanalítica de Freud (1976a) y Lacan (1984), para quienes el sujeto no es más que una carencia o falta que debe ser llenada a través de procesos de identificación; la otra es la tradición posestruc-

©gedisa

turalista desarrollada por Foucault (1984, págs. 82-90) y, posteriormente, retomada por Laclau y Mouffe (1987, págs. 132-147). Ésta piensa la identidad como una cierta regularidad entre distintas posiciones de sujeto, pero una regularidad que siempre va a estar subvertida por un exceso que impide cerrar el círculo de la identidad de una vez por todas. Sea como falta o como exceso, ambas tradiciones coinciden en rechazar el esencialismo y la plenitud de la identidad.

Si bien aquí no se toma partido por una u otra, ni se discute las objeciones que una esgrime contra la otra, por economía argumentativa he optado por introducir el problema a partir de la tesis psicoanalítica dado que ya he abordado las distintas perspectivas en otro escrito (Arditi y Valentine 1999, págs. 71-105). El trabajo de Laclau posterior a su libro con Mouffe ilustra esta tesis (1993, 1994) en la medida en que concibe al sujeto como una falta o "carencia de ser". La inserción del sujeto en el orden simbólico busca llenar esa carencia y, con ello, completar su identidad. El mecanismo a través del cual opera esta búsqueda es el de la identificación. ¿Identificación con qué? Con representaciones sociales acerca de quiénes somos, es decir, con algo "otro" que permita completar la identidad.

Pero la carencia, que impulsa al individuo a buscar una *sutura* o cierre de su identidad a través de procesos de identificación, es al mismo tiempo insalvable y le impide alcanzar la plenitud de una identidad acabada. La falta pone en movimiento el deseo y propone a la identidad como su recompensa, sólo que ésta reposa al final de un arco iris que ningún peregrinaje podrá alcanzar jamás o, por lo menos, no logrará asirla como algo plenamente presente ante sí. René Magritte nos brinda un ejemplo elocuente de la imposibilidad de la cosificación identitaria en el célebre cuadro donde aparece una pipa con el epígrafe *Ceci n'est pas une pipe*, esto no es una pipa. A primera vista eso parece absurdo, pues el observador ciertamente ve una pipa, pero el epígrafe es menos un señuelo surrealista que una descripción conceptual precisa: no se trata de una pipa sino de la *representación* de una pipa. En el caso de la identidad ocurre lo mismo. Ésta se establece a partir de la identificación con representaciones, pero jamás lograremos ser esas representaciones o coincidir plenamente con ellas. La identidad es un objetivo buscado pero siempre diferido. Ninguna identificación permitirá que el sujeto la complete en forma definitiva; ninguna le brindará la plenitud elusiva que anhela alcanzar. Lejos de ser el sustrato estable de un conjunto de atributos, la identidad debe ser vista como una construcción metaestable, como un movimiento siempre en curso hacia lo que espera al final

©gedisa

del arco iris. Por eso Laclau, siguiendo a Freud y Lacan, sugiere que la identidad debe ser planteada como múltiples, sucesivos e interminables procesos de identificación dentro del orden simbólico.

Esto no es algo especialmente novedoso, sea conceptual o empíricamente. Laclau mismo admite que las identidades siempre se constituyeron de ese modo, pero agrega que en sociedades más estables había una suerte de fetichismo de las identidades que impedía percibirlas con claridad. La rapidez del cambio en la sociedad contemporánea redefine las identidades continuamente, y con ello pone al descubierto la lógica de la identificación. En otras palabras, revela la dinámica de la identidad como identificación. Este argumento tiene un parecido de familia con la noción freudiana de "acción diferida". Žižek apela a ella para validar la tesis lacaniana de la primacía de la sincronía sobre la diacronía. Según esta tesis, eventos que, al principio, parecen no tener sentido lo van adquiriendo retroactivamente a medida que son incluidos en nuestra sincronía o campo actual de significación, esto es, a medida que las huellas de esos eventos se insertan en una red simbólica que les imprime sentido (Žižek 1998). Foster la usa como punto de partida para explicar la constitución del modernismo y el postmodernismo. Cito lo que dice:

> [Para Freud] la subjetividad nunca se constituye de una vez por todas, sino que se estructura a través de una serie de anticipaciones y reconstrucciones de eventos... nos convertimos en lo que somos sólo mediante una acción diferida... Como dijo Walter Benjamin, cada época sueña a la siguiente, pero por lo mismo, también (re) construye la anterior. No existe un *ahora* simple: todo presente es asincrónico, es una mezcla de temporalidades distintas. Por eso nunca hay una transición clara y concertada, por ejemplo, entre lo moderno y lo posmoderno: nuestra conciencia de un período no sólo viene después del hecho, sino que también aparece siempre en paralaje (Foster 1993, págs. 5-6).

Si la acción diferida impide establecer de manera definitiva el sentido de un evento, de una época o de una identidad, la referencia al paralaje confirma la imposibilidad de fijar ese sentido de manera absoluta, pues paralaje indica el aparente cambio que se produce en un objeto como resultado del cambio en la posición del observador. Hay paralaje, por ejemplo, cuando trazamos una línea usando una regla translúcida: mientras mantengamos la regla sobre el papel, la ubicación de la línea parece cambiar dependiendo del lugar desde donde la miremos. El lugar

©gedisa

de observación afecta la manera como percibimos el fenómeno y, con ello, la objetividad de lo observado puede ser resignificada una y otra vez y de más de una manera. Todo sentido o, para decirlo de una buena vez, toda objetividad deviene una construcción contingente y, por ende, disputable. Éste es precisamente el tema del Capítulo 3 donde discuto el estatuto impuro o polémico de los universales.

No es difícil ver cómo el argumento acerca de la identificación, que concibe al ser como *falta* o carencia, se empalma con la visión nietzscheana del ser como devenir, al menos en lo que atañe al estatuto contingente de la identidad, y además con la noción de acción diferida, que supone una continua resignificación de eventos pasados. El vínculo hermenéutico entre identificación, devenir y acción diferida expulsa todo vestigio de un fundamento último para determinar la identidad. En la aproximación psicoanalítica, ya se ha señalado, nunca hay una resolución clara del deseo, en el sentido de que no se puede llenar la falta o vacío constitutivo del sujeto con la plenitud de una identidad acabada y estable. Sólo hay identificaciones que nos acercan al objeto deseado. En el caso de la acción diferida, el sujeto "sueña" con la plenitud de su identidad (es decir, la anticipa) mientras ensambla (esto es, articula o pone en relación) los fragmentos de identidad dentro del orden simbólico. Buscamos nuestro ser o identidad estable a través de estas (re)construcciones y anticipaciones. Sólo que éstas no pueden ser muy precisas. Parafraseando a Foster, nuestra conciencia acerca de quiénes somos (nuestra interpretación, el sueño de plenitud) sólo viene después del hecho. Y como viene en paralaje, es difícil saber cuán aparente ha sido el desplazamiento del objeto de nuestro sueño. Uno está siempre condenado a permanecer en la vecindad del objeto deseado: las interpretaciones (como anticipaciones y reconstrucciones) que hacemos de nosotros mismos (¿quiénes somos?) son cambiantes, y no podemos establecer de una vez por todas cuál es nuestro verdadero ser.

El carácter contingente de las identidades políticas

El ser nacional es un ejemplo del esquema relacional que concibe la identidad como un efecto de la identificación con representaciones colectivas. Puede ser ambigua y disputable pero sirve como dispositivo de totalización, una representación que funciona como espejo en el que sus miembros considerados individualmente pueden (o no) verse reflejados. Las representaciones pueden ser imágenes y símbolos como la bandera,

©gedisa

himnos, monumentos y lugares, pero también rituales y momentos lúdicos como las festividades de rememoración de la independencia, las efemérides religiosas o los torneos deportivos internacionales. Todos ellos contribuyen a crear una representación imaginaria de un "nosotros" nacional. Decimos que es imaginaria no porque sea una fantasía, sino porque para que funcione ese espejo compuesto por símbolos, himnos, rituales, efemérides y fiestas debe verificarse una doble operación. Debe haber un reconocimiento de que el mosaico movedizo del espejo efectivamente habla de nosotros, pero a la vez hay un desconocimiento, o por lo menos la suspensión temporal, de las divisiones que atraviesan al nosotros nacional e impide que pueda coincidir plenamente consigo mismo. Como en la canción de Joan Manuel Serrat, el momento lúdico de la fiesta crea la comunidad evanescente de un nosotros que se irá marchitando a medida que avance la noche, pues en la madrugada "vuelve el pobre a su pobreza, vuelve el rico a su riqueza y el señor cura a sus misas".

Debo insistir acerca de que el ser nacional no es siempre idéntico a sí mismo. No es sólo porque es una unidad escindida por las divisiones que nos separan incluso en los momentos de la unidad, sino también porque la identidad colectiva de un pueblo se modifica de una época a otra a través de las elaboraciones culturales, experiencias liminales o grandes dislocaciones políticas. La producción historiográfica construye, moldea y modifica la memoria y el conocimiento que una sociedad tiene de sí misma de igual modo como la acción diferida reconstruye la identidad de manera retroactiva. Las revoluciones y otras dislocaciones transforman sus referentes cotidianos, el panteón de sus héroes y los rituales colectivos mediante los cuales celebra las hazañas de éstos. Es raro encontrar sociedades que tengan una concepción uniforme de su identidad o, al menos, que la tenga por largo tiempo, puesto que en una época cualquiera circulan distintas interpretaciones de lo que es la identidad del colectivo nacional. Algunas ciertamente se vuelven más influyentes como verdades oficiales y predominan sobre las restantes, pero rara vez logran hacerlo sin enfrentar desafíos de otras interpretaciones. Y en ese enfrentamiento, siempre existe el riesgo de que se imponga una nueva figura del ser nacional, en especial, en sociedades multiculturales. Por eso toda figura particular de la identidad nacional, al igual que las figuras de las identidades en general, está expuesta a la contingencia de lo que Nietzsche denominaba *guerras de interpretaciones*. Dicho de manera telegráfica, estas guerras son el terreno en el que se forja la identidad y, en general, la condición humana.

©gedisa

La contingencia se puede apreciar en las oposiciones políticas y la tesis de la identidad como identificación. Las oposiciones del tipo amigo-enemigo, el corazón de la propuesta schmittiana acerca de lo político, contribuyen a forjar tanto la cohesión como la identidad de los grupos políticos en la medida en que ellas nos imponen la necesidad de identificar quién es el adversario, cuál es la causa o motivo de la disputa y quiénes somos nosotros mismos (Schmitt 1991, págs. 49-106; Arditi 1995, 2008). El enemigo es el "afuera constitutivo" de un cierto nosotros, en el sentido que Staten le da a esa expresión, es decir, es aquello que, si bien constituye una amenaza para la identidad, también contribuye a configurarla (Staten 1984, págs. 15-19).

Un ejemplo de ello es la relación entre la OTAN y el Pacto de Varsovia, los dos grandes bloques de adversarios político-militares de la guerra fría. La OTAN era el nombre de un conglomerado de países que establecieron pautas de cooperación y actuaron como socios a pesar de sus disputas comerciales y diplomáticas e, incluso, a pesar de la historia de conflictos y resentimiento entre varios de ellos. Aquellos que integraban el Pacto de Varsovia tenían una historia también compleja que hacía difícil que se quisieran entre sí, pero ello no impedía que forjaran una amistad político-militar. La presencia de cada bloque funcionó como una amenaza existencial para el otro dado que, de llegar a usarse, su arsenal nuclear haría que se mandasen mutuamente de regreso a la Edad de Piedra. Pero esa presencia hostil tenía también un papel productivo en la medida en que la negatividad, que cada bloque representaba para el otro, se convertía en un componente positivo para forjar su cohesión interna. El Pacto de Varsovia y la OTAN fueron el afuera constitutivo el uno del otro. Además, ambos bandos se veían reflejados en las representaciones que hacían acerca de sí mismos: las libertades y la democracia multipartidista en el caso de la OTAN; un proyecto de sociedad sin clases en el caso del Pacto de Varsovia. Pero, ¿qué ocurre cuando el afuera constitutivo de un colectivo desaparece o se convierte en un mero afuera? ¿Qué pasa cuando se modifican las representaciones que sirven como horizontes de identificación? Necesariamente habrá de llevar a modificar las coordenadas de sus respectivas identidades. Eso es precisamente lo que ocurrió luego de la disolución del viejo bloque socialista y el debilitamiento de la polaridad Este-Oeste al final de la guerra fría. Al quedarse sin su adversario constitutivo, tanto la OTAN como el Pacto de Varsovia experimentaron una desorientación en lo que respecta a su identidad, y aquello que establecía la amistad política entre los países de cada bloque se desdibujó. Eventualmente el Pacto de Varsovia se disolvió y la OTAN

©gedisa

tuvo que buscar su razón de ser fuera de la lógica de contención de sus adversarios de la posguerra. La respuesta a las preguntas clásicas de quiénes somos y qué queremos sólo comenzó a perfilarse a medida que la OTAN encontró nuevos ejes para definir una idea de seguridad en el naciente orden internacional multipolar, entre ellos, la lucha en contra del terrorismo y la contención de conflictos regionales.

Identidades metaestables

Lo anterior confirma la tesis de que las identidades colectivas son contingentes; carecen de atributos esenciales y por ello siempre podían haber sido diferentes y aún pueden serlo. También nos indica que las identidades son algo inacabado, por cuanto siempre están en construcción a través de continuos procesos de identificación.

Sería erróneo pensar que éste es el fin del asunto. No es posible desarrollarlo más detalladamente aquí, pero se puede redondear la discusión proponiendo tres observaciones acerca de la naturaleza de las identidades. En primer lugar, el carácter unidimensional del sujeto, suponiendo que alguna vez existió tal caricatura, se ha quebrado irremediablemente debido a la variedad de polos que conforman la identidad, y la comunidad se ha segmentado con la aparición de múltiples modos en que se da la identidad colectiva. Estos polos e identidades no cesan de contaminarse mutuamente. Clase, género, etnia o nación, sea como polos o como figuras de identidad colectiva, se entrecruzan en una cohabitación promiscua. A veces es pacífica y alegre, pero también puede ser contradictoria y destructiva. En segundo lugar, toda identidad incorpora una dimensión de incertidumbre por la mezcla variable de decisión, riesgo y desarraigo. Esta mezcla constituye la otra cara de la oscilación entre la pertenencia y el desarraigo de la que habla Vattimo. Por último, tomando prestado un término usado por Deleuze en un ensayo acerca de las sociedades de control (1995, págs. 277-286), se puede decir que la contaminación y la oscilación dan cuenta de la naturaleza *metaestable* de las identidades. Por metaestable no debemos entender que las identidades son construcciones puramente circunstanciales que cambian de un momento a otro; el término sólo describe un estado de equilibrio variable, una estabilidad oscilante. Se dice que algo es metaestable cuando pasa de un estado a otro tan lentamente que parece estable. Eso es lo que ocurre en los procesos de identificación dentro del orden simbólico: el juego relacional entre identificación y representaciones sociales va alterando el sentido

©gedisa

de quiénes somos. El término permite, pues, dar cuenta del ocaso de identidades estables y unitarias y además permite considerar su fluidez sin reducirlas a puros flujos.

En líneas generales, se podría hablar de *planos de identidad metaestables*, es decir, de superficies para la puesta en escena de procesos de identificación, pero también para su cuestionamiento, desafío y mutaciones a través de la circulación de representaciones contrapuestas. Algunos nómadas pueden arraigarse dinámicamente en planos codificados por el polo de clase e identificarse como trabajadores, capitalistas o terratenientes. Ello es compatible con el argumento acerca del carácter plural de las identidades, puesto que la identidad de clase no es inmune a los efectos de polos como el género, la etnia, la raza u otros, que también trazan sus huellas en ella. También es compatible con la tesis acerca de la imposibilidad de la plena presencia, pues ningún plano de identidad logra expulsar la multiplicidad, la contaminación o el carácter oscilatorio de las identidades.

©gedisa

2

EL REVERSO DE LA DIFERENCIA: LOS LÍMITES DEL PARTICULARISMO

La semiótica y algunas consecuencias programáticas de las guerras culturales

El debate en torno a la diferencia y la identidad cobra fuerza en el marco de las llamadas "guerras culturales" de la década de 1980 y los inicios de la década siguiente en torno a temas tales como el aborto, las preferencias sexuales, las relaciones entre razas, el contenido del currículo universitario o el lugar de la religión en la vida pública. Las guerras culturales se dieron con más fuerza en los Estados Unidos que en otros países de Occidente, pero aun así tuvieron un impacto en ellos. Una evaluación optimista de ese impacto señala que el debate en torno a estos temas nos hizo más sensibles hacia las diferencias culturales, de género o de raza así como hacia otras modalidades de subordinación que no estaban directamente ligadas a lo económico. Una estimación más cautelosa nos recordará que las guerras culturales también contribuyeron a desplazar la política hacia el campo de la moral y debilitaron la capacidad del pensamiento de izquierda por dedicar un esfuerzo comparable a abordar cuestiones relacionadas con la explotación económica y las desigualdades de clase. Asimismo, esa cautela pondrá de manifiesto que se trató de un progresismo sin dientes. Esto se debe a que muchos de quienes reivindicaban la diferencia eran críticos de la política liberal pero, a la vez, se sentían bastante cómodos impulsando su agenda dentro del marco liberal democrático.

Si bien hay argumentos para sustentar ambas interpretaciones, es difícil evaluarlas sin antes posicionar el debate acerca de la diferencia y la identidad. Podemos tomar como punto de partida para ello una referencia intelectual, ya prácticamente olvidada, que, si bien no pasa de ser una nota al pie de página de ese debate, tuvo sin embargo una influencia sorprendente en todo este asunto. Me refiero al papel que jugó la semiótica en las fases iniciales de la guerra en torno a las palabras. Ella nos hizo tomar conciencia de que el sistema de diferencias que llamamos lenguaje carece de neutralidad valorativa dado que hay relaciones de poder ins-

©gedisa

critas en él, aunque sólo sea porque muchas de las expresiones lingüísticas que usamos cotidianamente reflejan y reproducen desigualdades. La idea de que el propio lenguaje pudiera ser un campo de lucha abrió la posibilidad de pensar en algo así como una política del significante. Las feministas de países angloparlantes fueron de las primeras en percibir esta posibilidad. Pusieron en evidencia que expresiones de uso corriente como "los derechos del hombre" reflejaban una codificación masculina de la esfera pública que subsumía la particularidad de las mujeres bajo la supuesta universalidad de lo masculino. Tenían razón en denunciar la falacia metonímica de la parte por el todo, estas expresiones tomaban a los hombres como representante de toda la humanidad. La tarea política que se desprendía de esta constatación era denunciar y remover expresiones sexuadas que instauraban, reforzaban y reproducían las desigualdades de género y la subordinación de las mujeres. Muy pronto activistas de los derechos de los homosexuales, los discapacitados, los militantes negros, los inmigrantes y muchos otros se embarcaron en un esfuerzo similar.

El ímpetu inicial de este programa de limpieza lingüística que, por supuesto, se extendió a prácticas extra lingüísticas se gestó en la cultura universitaria estadounidense y fue conocido como "corrección política". Stuart Hall nos recuerda que el origen de esta expresión se remonta a bromas comunes en círculos de izquierda en la década de 1970: alguien imitaba la severa voz de un comisario del partido y regañaba a alguno de los presentes por hacer comentarios subidos de tono con posibles ribetes sexistas (Hall 1994, págs. 164-165). También se usaba la expresión para referirse a cosas más prosaicas. Alguien era políticamente incorrecto si compraba ropa de diseñador o iba al cine comercial en vez de ver películas que trataran temas sociales o que fueran políticamente comprometidas con ideas de izquierda. Ya para la década de 1980 su significado había cambiado, pues se la usaba para referirse a un lenguaje y a un comportamiento que no fueran discriminatorios hacia mujeres, negros y grupos culturales y étnicos. Un nuevo léxico políticamente correcto comenzó a gestarse a medida que los negros estadounidenses se convertían en afroamericanos, el ciudadano en ciudadano/a, el *"chairman"* o director ejecutivo en *"chairperson"*, y así por el estilo. A medida que aparecían estas expresiones, otras cayeron en desgracia. Nena, maricón o sudaca fueron denunciadas, correctamente, como políticamente incorrectas, pues eran o podían ser entendidas como insultos sexistas, homofóbicos o xenófobos. Expresiones desconcertantes, como *"vertically challenged"*, aparecieron para referirse a gente de baja estatura, principalmente para

©gedisa

burlarse de la tendencia políticamente correcta, aunque a menudo era difícil saber a ciencia cierta si se usaban en broma o si algunos las empleaban para denunciar un presunto daño.

En paralelo con la corrección política, la reivindicación general del particularismo y la diferencia trajo consigo una desconfianza creciente hacia los universales y una abierta hostilidad hacia las grandes narrativas políticas de la modernidad, desde el nacionalismo al socialismo marxista. Al margen de si esto distorsionaba la propuesta de Jean-François Lyotard, muchos vieron en su tesis del fin de las grandes narrativas, desarrollada en el exitoso libro *La condición posmoderna,* un grito de batalla del pensamiento y la política posmoderna. Si lo macro caracterizó la modernidad, el particularismo gobernaría la década de 1980. La dimensión macro de las grandes narrativas fue criticada como síntoma del esencialismo de la totalidad o creencia de que uno podría hacer inteligible el todo social a partir de un nivel o ámbito particular de éste, como lo era, por ejemplo, el modo de producción de la vida material. El argumento era que la perspectiva macro inspiraba proyectos que reprimían o desconocían la especificidad de las identidades y las luchas particulares, sea a través de la homogeneidad de un grupo étnico o de la igualmente homogeneizadora concepción de la emancipación humana o general modelada en torno a la categoría de clase social.

El contrapunto polémico a esto consistía en negarse a subsumir las identidades étnica, sexual, racial o cultural, así como las demandas propias de estos particularismos, con categorías generales tales como la nación o la explotación de clase. Incluso la representación territorial, ese pilar de la política liberal, quedó expuesto a la crítica por borrar las diferencias con la categoría homogeneizadora de la ciudadanía. Había una explicación plausible para esta crítica. La agenda política de los candidatos electos tiende a inclinarse hacia lo general sencillamente porque éstos representan a una población dentro de un distrito y no a categorías ocupacionales o grupos culturales. La desconfianza hacia lo macro, aunada con la afirmación defensiva de la identidad ante la obscenidad del racismo, el sexismo o la homofobia, gradualmente fue conformando una propuesta de acción colectiva que se conoce como "política de la identidad". Sus propulsores estaban convencidos de que la política comenzaría a abordar demandas diferenciales sólo cuando estuviera confrontada con la realidad de grupos de presión igualmente diferenciados.

Las acciones y demandas de grupos basados en la identidad tuvieron un auge a medida que el debate acerca de la diferencia pasó a formar parte de la agenda pública. Hubo un reconocimiento gradual, aunque a

©gedisa

menudo a regañadientes, del derecho a ser diferente como algo aceptable dentro del statu quo. Esto se plasmó en diversas medidas de discriminación positiva, principalmente a través de cuotas, que mejoraron la capacidad de negociación de grupos vulnerables, minorías e identidades subalternas, en general. Esto a su vez contribuyó a redefinir las coordenadas del pensamiento de izquierda de final de siglo al impulsarlo más allá del paradigma partido-céntrico de la política y de la visión marxista del socialismo. De hecho la crítica a la centralidad de la lucha de clases y de los sujetos de clases se hizo cada vez más abierta y se pasó de un paisaje político dominado por los partidos y las elecciones a uno en el que las organizaciones de la sociedad civil (movimientos sociales y grupos de interés organizados) adquirían una fuerza y presencia pública cada vez mayor.

Pero este modo de acción colectiva también trajo consigo un reverso político inesperado. Podemos describirlo con la ayuda de la metáfora del bastón. En su tesis doctoral de 1975, la *Tesis de Amiens,* Louis Althusser sostenía que Lenin alguna vez dijo que para enderezar un bastón hay que doblar el mango hacia el lado opuesto, con lo cual se corre el doble riesgo de la insuficiencia o del exceso, de no doblarlo lo suficiente o de doblarlo demasiado. Con la política de la diferencia ocurrió esto último. La radicalización de la crítica de las grandes narrativas y la reivindicación implacable del particularismo permitió romper con el reduccionismo de clase del marxismo a costa de exponer la temática de la diferencia a un esencialismo de los elementos tan ilegítimo como el esencialismo de la totalidad.

En el caso del lenguaje políticamente correcto esto se dio a medida que quienes habían planteado, correctamente, que el lenguaje reproducía relaciones de poder se volvieron suspicaces ante cualquier atisbo de ello en el uso de ciertas palabras. En los casos más extremos, se dio cuando se comenzó a percibir sexismo, o racismo, homofobia, antisemitismo, etcétera, en el uso de palabras tabúes, independientemente del contexto y del lugar de enunciación del sujeto que las profería. La ironía, con toda probabilidad, fue una de las primeras víctimas de las guerras culturales. Ella se fue tornando sospechosa a medida que un código moral inflexible comenzó a colonizar el razonamiento político mediante la censura de expresiones y comportamientos. La corrección política sirvió de inspiración para cosas absurdas, como el código de conducta sexual introducido en Antioch College en 1991. Su propósito era combatir la espantosa realidad de las violaciones en el campus de la universidad. Para ello este código estipulaba que se debía obtener el consentimiento verbal de una

©gedisa

posible pareja en cada paso de un encuentro amoroso, desde un beso hasta caricias y penetración. Esto colocó a los estudiantes varones en una posición incómoda puesto que pasaban a ser percibidos como violadores en potencia y, por lo tanto, se convertían en culpables hasta que pudieran demostrar lo contrario. Este tipo de excesos terminó doblando el bastón del lenguaje ofensivo y del comportamiento inaceptable a tal punto que la intención inicial de la política del significante se transmutó en un moralismo puritano.

La política de la identidad corrió con una suerte similar, más en el mundo desarrollado que en los países de la periferia. Nació como respuesta a la experiencia palpable de la exclusión y como demanda por un trato igualitario pero pronto terminó encerrándose en un razonamiento autorreferencial en el que eventualmente cualquier cosa podía ser considerada como ofensiva para los miembros del grupo que se percibía a sí mismo como agraviado. Lo que caracteriza a este razonamiento es la exaltación de una modalidad acotada del "nosotros", una en la cual el pronombre es enunciado dentro del horizonte de un grupo particular y visto como incompatible con formas más amplias del "nosotros". La lengua de los tupí guaraní de Bolivia, Brasil y Paraguay tiene dos pronombres distintos para diferenciar estas modalidades del nosotros. Una es el nosotros exclusivo, u *oré*, como en el caso de "nosotros los inmigrantes" o "nosotras las mujeres", y la otra es el nosotros inclusivo o *ñandé*, como en las expresiones "nosotros los ciudadanos" o "nosotros los demócratas". El juego entre el *oré* y el *ñandé* no es cosa de números o tamaño, o de una relación entre lo particular y lo universal. Se refiere más bien a dominios fluctuantes de las modalidades exclusivas e inclusivas del nosotros. Esto evidentemente es algo que caracteriza a toda política, pero la política de la identidad invariablemente privilegia el *oré* a expensas del *ñandé*. La radicalización de este privilegio tiene un efecto centrífugo que transforma el campo de la acción colectiva en un universo de múltiples *oré*. El particularismo del grupo en vez de una categoría más incluyente, como la de ciudadano, pasa a ser el polo necesario y determinante en los procesos de constitución de la identidad, la solidaridad y la acción colectiva.

Éste es el momento en el que el reverso de la diferencia entra en escena. Sea debido a la insistencia en usar un lenguaje depurado de toda connotación discriminatoria o a las tendencias al aislamiento de los diversos *oré* en su purismo identitario, en la práctica la tesis semiótica acerca del carácter diferencial de los términos discursivos, su valor relacional, termina por desvanecerse. En su lugar aparece un nuevo esencialismo, el

©gedisa

de las diferencias, que termina por fijar el valor de un término al margen de las constelaciones discursivas. La percepción de toda crítica como una amenaza y como una ofensa inaceptable para el grupo termina sepultando la naturaleza diferencial de todo *oré* identitario bajo una letanía interminable de quejas acerca de la victimización, que reemplaza el carácter relacional de los *oré* con una descripción cada vez más autorreferencial de lo que significa ser mujer, homosexual, musulmán, judío, negro o latino. Los grupos comienzan a actuar como si gozaran de derechos soberanos análogos al que tenían los Estados en el sistema interestatal surgido luego de la paz de Westfalia, al menos en principio, pues en la práctica ningún Estado del sistema westfaliano gozó de tal soberanía irrestricta sobre sus asuntos internos. Vale decir, actúan como si fueran entidades soberanas con la potestad para prohibir o, cuando menos, censurar intentos de intervención en sus asuntos internos por parte de otros.

Es entonces que ocurre una curiosa inversión de sentido en la lógica política de izquierda. La reivindicación de la igualdad deja de ser concebida en función de una lucha por acabar con la segregación y por agregar diferencias en un proyecto colectivo en pos de una sociedad más justa y solidaria. En vez de eso, los ribetes endogámicos de la política de la identidad inauguran un escenario de acción y una forma de concebir la intervención política que hace difícil lograr articulaciones horizontales entre los distintos particularismos. Un *apartheid* de nuevo cuño comienza a ser aceptable a medida que el desarrollo separado de los *oré* identitarios se convierte en consigna y rasgo distintivo de una política progresista restringida a la variante identitaria. Como veremos más adelante, Gitlin está en lo cierto cuando alega que a pesar de la crítica del esencialismo y del determinismo, esto es, a pesar de un discurso que plantea el carácter construido de las identidades, para algunos *oré* la biología de nuevo se convierte en una suerte de destino.

¿Podemos decir algo más acerca de lo políticamente correcto y la política de la identidad o nos conformamos con aceptar que la discusión de los excesos de esta política basta para cerrar el asunto? Sus aspectos políticos están bien cubiertos por una vasta literatura al respecto, pero es sorprendente lo poco que se ha investigado acerca del trasfondo intelectual de la época, en especial, el debate filosófico en torno a la posmodernidad, y cómo éste se relaciona con el tipo de política que se dio en el marco de las guerras culturales. Muchos críticos, tanto conservadores como progresistas, resaltaron esta relación más bien para mofarse de las teorías asociadas con la posmodernidad, el posestructuralismo, la deconstrucción y el pensamiento posfundamento. Se les criticaba por promover el relativismo

©gedisa

cultural y borrar (o, por lo menos, menospreciar) la distinción entre la alta cultura y la cultura de masas y entre el trabajo académico serio y el mero diletantismo. Por el lado conservador, la postura de Morris Dickstein es sintomática de este tipo de crítica. Dickstein se lamentaba de la influencia perniciosa de estas teorías y sostenía que la línea divisoria fundamental era entre un liberalismo abierto y las teorías antifundacionales de gente como Stanley Fish, quien había abandonado los valores universales de la Ilustración y del liberalismo (Dickstein 1994, pág. 43). Huelga decir que Dickstein estaba emitiendo un juicio apresurado e insostenible. En vez de demostrar que hay un nexo entre este pensamiento y los excesos de las guerras culturales se conforma con presentar pruebas circunstanciales diciendo que los proponentes de la corrección política eran lectores de libros asociados con el pensamiento posfundamento.

Con esto no estoy insinuando que si Dickstein hubiera analizado el pensamiento de Fish y otros con más cuidado habría podido demostrar un nexo causal entre un conjunto de teorías (o, por lo menos, un cierto imaginario intelectual) y una postura política. Tampoco pretendo sugerir que la crítica de esta política también invalida la teoría que la inspira. Sostener esto equivale a caer en un simplismo ramplón pues da demasiado crédito a los filósofos como instigadores de la acción y además da por sentado que una teoría está hecha a la medida para una cierta política. Esto es precisamente lo que pretendieron hacer con el marxismo los llamados “nuevos filósofos” en Francia: Bernard Henri Levy, André Glucksmann y otros en la década de 1970, al proponer que había un hilo conductor que conecta al marxismo directamente con los horrores del gulag. El problema es que podríamos decir lo mismo de prácticamente cualquier pensamiento y sostener, por ejemplo, que hay un vínculo causal necesario entre el cristianismo y la Inquisición o entre el nacionalismo y la limpieza étnica. El razonamiento es espurio porque depende de nuestra predisposición para aceptar que la coexistencia de un marco cognitivo y un tipo de acción es prueba suficiente para demostrar que hay una relación de causa y efecto entre ellos. Sin embargo, la ausencia de un vínculo *causal* entre un conjunto de ideas y movimientos políticos no quiere decir que no se pueda establecer algún tipo de relación entre ellos. Yo mismo mencioné un posible nexo cuando propuse examinar lo que denominé una nota intelectual en el pie de página del debate sobre la diferencia (me refiero a la inspiración brindada por la semiótica) y luego me dispuse a rastrear lo que ocurrió con la política del significante una vez que aparecieron propuestas para plasmarla en acciones.

©gedisa

El paso siguiente consiste en elaborar este punto mediante una discusión más detallada de algunas de las intervenciones en el debate en torno a la posmodernidad que brindaron inspiración o soporte conceptual para este tipo de política. No es que hayan ofrecido programas de acción específicos, sino más bien que proporcionaron argumentos filosóficos que dieran sustento a la tesis de que el ingreso de las diferencias en la agenda pública tuvo o podía tener un claro potencial emancipatorio. Mi análisis se centra en el tipo de razonamiento que había detrás de esto y cómo se lo puede percibir en las propuestas programáticas de las guerras culturales. Esto supone examinar el tipo de diagnóstico propuesto por pensadores asociados con la posmodernidad, en especial, el de Gianni Vattimo, así como su prognosis acerca de la posibilidad de un mundo distinto y mejor. Por ello trataré aspectos prescriptivos y normativos de la teoría. También discutiré su ambivalencia con respecto al liberalismo. Los defensores de la diferencia cuestionaron el individualismo y el universalismo presente en la visión liberal de los derechos, pero también montaron su desafío sobre la figura del ciudadano y del sujeto de derechos. Lo hicieron modificando un supuesto importante de la tradición liberal, a saber, sosteniendo que el portador de esos derechos no era sólo el individuo soberano sino grupos particulares: los *oré* de mujeres, homosexuales, inmigrantes y así por el estilo. Lo que sostendré al respecto es que este desplazamiento del uno a los muchos no constituye un desafío al liberalismo sino más bien un esfuerzo por introducir ruido en su imaginario.

¿Una sociedad posmoderna? La apuesta de Vattimo

Un entusiasta pensador y defensor de la diferencia, como Vattimo, afirma que estamos viviendo en un nuevo tipo de sociedad, una *sociedad posmoderna* (Vattimo 2000). En su contribución a este debate cuestiona al pensamiento crítico de la posguerra al rescatar el papel que jugaron los *mass-media*. Para Vattimo los medios de comunicación de masas no produjeron la homogeneización generalizada de la sociedad que preveía Theodor Adorno ni la pesadilla totalitaria descrita por George Orwell. "Lo que de hecho ha sucedido –dice– a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es más bien lo contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo" (2000, pág. 18). Un número creciente de lo que Vattimo denomina dialectos periféricos "toman la palabra", si

©gedisa

no en la esfera del poder, al menos en el plano expresivo, a medida que racionalidades locales tales como las minorías étnicas, sexuales o culturales comienzan a hablar en nombre de ellas mismas. La comunicación generalizada vuelve más compleja y caótica la sociedad, y la circulación de distintas imágenes del mundo desbarata la creencia en una realidad única o una sociedad transparente. Vattimo señala que estas imágenes del mundo no son simples interpretaciones de una realidad dada sino más bien contribuyen a configurar la propia objetividad del mundo. Como ya lo sospechaba Nietzsche, no hay hechos sino sólo interpretaciones, en el sentido de que los hechos sólo son concebibles a través de interpretaciones, y así el mundo verdadero se convierte en fábula. Aquello que denominamos la realidad del mundo es sólo el contexto para una multiplicidad de fabulaciones. "Realidad, para nosotros –agrega– es más bien el resultado del entrecruzarse, del 'contaminarse' (en el sentido latino) de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que compiten entre sí o que, de cualquier manera, sin coordinación 'central' alguna, distribuyen los *media*" (Vattimo 2000, pág. 19).[1]

Esto revela la dimensión liberadora de la experiencia contemporánea o, más bien, la experiencia contemporánea de las sociedades desarrolladas que son el objeto tácito de su reflexión. A diferencia de Hegel o Marx, Vattimo no concibe la idea de emancipación en función de una liberación de la ideología o de una plena autoconciencia de "la estructura necesaria de lo real". Lo que sugiere es que nuestras posibilidades de emancipación radican en el "caos" relativo de un mundo múltiple. Su razonamiento al respecto es como sigue. La liberación de las diferencias coincide con el ascenso o visibilidad creciente de identidades hasta entonces periféricas, es decir, viene de la mano con el quehacer de los "dialectos" étnicos, sexuales, religiosos o culturales. A medida que esas identidades comienzan a expresarse, también ponen en circulación sus propias imágenes del mundo. Este proceso inicial de identificación, añade Vattimo, está acompañado de un efecto simultáneo de *extrañamiento* resultante de la proliferación de imágenes del mundo: la vida en un mundo múltiple produce un efecto de desorientación porque la circulación de imágenes e información debilita el principio de realidad, el de una realidad única. Pero, al mismo tiempo, Vattimo cree que un mundo múltiple también podría crear una disposición favorable a la to-

©gedisa

[1] Esto confirma la falta de un terreno unificador o cimiento para la existencia. Vattimo ha usado la noción de "ontología débil" y Rovatti la de "pensamiento débil" para dar cuenta de esa ausencia. Véanse Vattimo y Rovatti (1988).

lerancia ya que hace que tomemos conciencia de la naturaleza histórica, contingente y limitada de todos los sistemas de valores y creencias, incluyendo los nuestros (Vattimo 2000, pág. 21). Es a través de esa brecha que podría entrar la libertad. "Vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento" (pág. 22).

Como se puede apreciar, Vattimo concibe el nexo entre la liberación de las diferencias y las oportunidades para la emancipación a través de la experiencia de la oscilación, más específicamente, a través de la continua oscilación del individuo entre la pertenencia (o identificación) y el extrañamiento (o desorientación). ¿Cómo vive la gente en este mundo "caótico" de la oscilación en el que no hay un terreno unificador para la existencia? Vattimo responde a esto con una referencia a *La gaya ciencia* donde Nietzsche sostiene que tenemos que seguir soñando a sabiendas de que se sueña: no hay una realidad estable, pero debemos actuar como si el mundo tuviera un cierto sentido o coherencia. En esto radica la esencia de la idea nietzscheana del superhombre. Si bien está consciente de que no es fácil reconocer la oscilación como una experiencia liberadora, Vattimo le culpa de esto a la nostalgia por un cierre tranquilizador, es decir, a la añoranza por una realidad sólida y estable:

> Es una libertad problemática ésta, no sólo porque tal efecto de los *media* no está garantizado; es sólo una posibilidad que hay que apreciar y cultivar (los *media* siempre pueden ser la voz del "Gran Hermano" o de la banalidad estereotipada del vacío de significado...); sino porque, además, nosotros mismos no sabemos todavía demasiado bien qué fisonomía tiene, nos fatiga concebir esa oscilación como libertad: la nostalgia de los horizontes cerrados, intimidantes y sosegantes a la vez, sigue aún afincada en nosotros, como individuos y como sociedad. Filósofos nihilistas, como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia de oscilación del mundo posmoderno como *chance* de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano (Vattimo 2000, pág. 22).

©gedisa

Desde una perspectiva más sociopolítica, las referencias de Vattimo a la multiplicidad y la contaminación de las distintas interpretaciones del

mundo sugieren que si la realidad tuviera un espejo, éste no reflejaría una imagen unitaria o una mera colección de fragmentos aislados. Mostraría más bien el mosaico movedizo de los múltiples mundos culturales e, incluso, múltiples niveles de poder y subordinación en que se encuentra inmersa la existencia contemporánea. En este espejo, las piezas que forman ese mosaico no pueden ser entidades cerradas o autorreferenciales. A diferencia del *apartheid*, la contaminación presupone que las fronteras son permeables, que existen intercambios entre los diferentes mundos culturales y, por consiguiente, que cada uno de ellos está contaminado por los rastros de los otros. Los inmigrantes aprenden a jugar al béisbol y los estadounidenses incorporan los tacos y las enchiladas a su gastronomía. Los intelectuales latinoamericanos discuten sobre Nietzsche o la obra de Gilles Deleuze, mientras los japoneses leen a Jorge Luis Borges y Gabriel García Márquez. Por eso, cuando Vattimo invoca la contaminación para expresar la existencia de diferentes mundos culturales está usando el término en el sentido de mestizaje o hibridación. David Byrne (1992), compositor y vocalista de la banda *Talking Heads*, expresa esta idea de contaminación como hibridación de la siguiente manera: “Díganle a los *Rolling Stones* que se olviden de tocar *blues,* porque ellos no fueron criados en Misisipi, o a los africanos que no usen guitarras eléctricas La pureza es una noción tramposa. No existe un punto cero, todo es una mezcla, y es cuando las culturas se mezclan unas contra otras que nacen la fuerza y la energía”. [2]

La multiplicación de dialectos, y desde el punto de vista de Vattimo la mayor comunicación entre ellos, sugiere también que ya no es posible encasillar con facilidad al individuo de esta sociedad en un espacio único. Hombres y mujeres se convierten en una suerte de nómadas que se desplazan de un ambiente a otro, aunque presumiblemente no en el sentido de reflejar una movilidad social irrestricta, pues los más agudos defensores de la sociedad posmoderna están conscientes de que los efectos de las determinaciones de clase, raza, género, sexo, etnia, nación o religión no se han

[2] Uso la noción de *mestizaje* en el sentido de permeabilidad intercultural, no de cruce racial. Algunos (Calderón y otros 1996) defienden la pertinencia de esta noción para comprender las identidades culturales híbridas en América Latina. Sin embargo, al margen de estos dos usos de mestizaje, hay que tener presente que el *apartheid* sigue siendo una posibilidad real, sea porque la dominación cultural y el imperialismo (que están muy lejos de haber terminado) socavan las expectativas optimistas exageradas sobre intercambios culturales igualitarios o porque la diferencia puede existir de modo perfecto como una multiplicidad con muy poca contaminación. Más adelante volveré brevemente sobre este punto.

©gedisa

desvanecido. Para ellos la idea del nomadismo se refiere a la oscilación de la pertenencia y al debilitamiento de identidades estables o de largo plazo que caracterizaban a un mundo más parroquial donde el ritmo del cambio era más pausado. Ese provincianismo comenzó a cambiar ya con el advenimiento de la sociedad industrial. Marx y Engels lo mencionan en un pasaje muy conocido del *Manifiesto comunista* donde dicen:

> La época burguesa se distingue de todas las épocas precedentes por la revolución constante de la producción, la alteración permanente de todas las condiciones sociales que la incertidumbre y la agitación sin fin permiten. Toda relación fija y anquilosada, con su carga de viejos prejuicios y opiniones, son barridas y las nuevas se vuelven obsoletas antes de que se puedan sedimentar. Todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo que es sagrado se profana.

Estos argumentos son válidos también en la sociedad contemporánea. Quizás la diferencia, al menos para quienes se identifican con la tesis de una sociedad posmoderna, reside en que la modernidad también desarrolló tecnologías para moldear a los sujetos dentro de espacios disciplinarios. Esos espacios no pretendían ocultar el nomadismo sino domesticarlo mediante figuras homogeneizadoras tales como clase, ciudadano, consumidor o productor, diseñadas para crear identidades firmes, estables y duraderas. El ascenso del nomadismo en nuestros días coincide con el ocaso del *ethos* disciplinario y de una lógica identitaria fuerte, al menos, en las partes más seculares del mundo. Por eso Michel Maffesoli alega que la modernidad solía dar cierta estabilidad al individuo al encasillarlo en una ideología, una clase o una profesión, mientras que en la sociedad contemporánea uno pertenece a un lugar determinado, pero no por mucho tiempo. El individuo deambula por espacios diferentes y se caracteriza por un "arraigo dinámico" (Maffesoli 2000, pág. 41).[3]

Esos nómadas también se diferencian del tipo de individuo que produjo la modernidad en otro aspecto: no parecen estar tan preocupados por la culpa. Gilles Lipovetsky señala que las concepciones morales han

[3] Compárese esto con el contraste que establece Niklas Luhmann (1986, pág. 318) entre las sociedades estratificadas y las sociedades modernas: "Por lo regular en las sociedades estratificadas se ubicaba al individuo humano en un sólo subsistema. El rango social (*condition, qualité, état*) era la característica más estable de la personalidad de un individuo. Eso ya no es posible en sociedades diferenciadas conforme a funciones como la política, la economía, las relaciones íntimas, la religión, las ciencias o la educación. Nadie puede vivir en uno de esos sistemas únicamente".

©gedisa

experimentado un cambio rápido desde 1950, cuando la sociedad ingresó en la era del consumo y de la comunicación de masas (1994, págs. 9-20 y 21-45). La Ilustración inició un proceso de secularización por el cual la gente comenzó a darse cuenta de que la moral era posible sin Dios. Sin embargo, agrega, esa moral laica o mundana estaba acompañada de una reestructuración de la sociedad de acuerdo con un *culto del deber* en el que sigue rigiendo una cultura del sacrificio que glorifica la abnegación y la idea de que las personas deben ocuparse menos de sí mismas que de otras cosas. En contraste, la sociedad contemporánea inaugura una nueva fase de la moral laica que socava el *ethos* modernista del sacrificio. Ella introduce lo que Lipovetsky denomina una ética sin dolor y una moralidad sin sacrificio. Para él la ética "dura" de la modernidad se suaviza a medida que la gente reivindica el derecho a disfrutar la vida y a vivir conforme con sus deseos, aunque esto es más una expresión de deseo que una opción disponible para quienes son demasiado pobres o viejos o están excesivamente asustados o deprimidos como para ocuparse de pensar en cómo vivir acorde con un cierto estilo de vida.

El ocaso del deber inserta al individuo en lo que Lipovetsky denomina *proceso de personalización,* que está produciendo un tipo de individuo más flexible, expresivo y narcisista. Lipovetsky cree que el sincretismo y eclecticismo cultural de los individuos contemporáneos conduce a una mayor preocupación por la autonomía personal y a una radicalización del derecho a ser diferente (1986, págs. 49-135). Jürgen Habermas dice algo similar al referirse a la eliminación de las barreras entre las esferas de actividad. Para él ese proceso "va de la mano con una multiplicación de papeles que se especifican en el proceso, con una pluralización de formas de vida, y con una individualización de los planes de vida" (1992, pág. 456). Sea que nos basemos en Habermas, Vattimo o Lipovetsky, el diagnóstico que ofrecen es coincidente en que resulta cada vez más insostenible hablar de hombres y mujeres homogéneas o unidimensionales.

Esto no significa que la lógica del mercado se ha propagado al punto de convertir el consumo en la matriz fundamental para pensar las identidades sociales o que ya no queden alternativas al liberalismo y al individualismo posesivo del que hablaba C. B. Macpherson. Vattimo, Lipovetsky y Maffesoli indudablemente tomarían distancia de una perspectiva neoliberal. Con toda probabilidad sostendrían que la mutación de la subjetividad surge de una revalorización de la diferencia y la autonomía, cosa que no puede derivarse simplemente de la sociedad de mercado y que, por lo tanto, no puede reducirse a un apoyo a los postulados de éste. Desean, en cambio, socavar la idea de hombres y mujeres homogéneas,

©gedisa

unidimensionales. Las personas no son sólo socialistas o conservadoras, sino también feministas, ecologistas o pacifistas; tampoco pertenecen a una misma agrupación ni se adhieren estable y continuamente a los mismos valores. Los individuos oscilan entre grupos y valores. Quien se denomina a sí mismo socialista por su preocupación por la justicia social puede ser conservador en cuanto a la moral sexual o la tolerancia cultural. Los que hoy respaldan las políticas conservadoras pueden votar mañana por candidatos ecologistas o quedarse en sus casas porque las elecciones los motivan menos que otras actividades. Sea lo que sea que hagan, donde se establezcan y adonde quiera que se desplacen, siempre llevarán consigo las huellas contaminadoras de grupos a los que pertenecieron y de valores que sostuvieron. Algo similar ocurre con la idea de masa. Lejos de desaparecer, ha experimentado un proceso de segmentación mediante la multiplicación de las identidades colectivas. Ello hace difícil pensar a la masa como un todo homogeneizado. La comunidad no es una categoría unitaria, y las diversas identidades colectivas no son entidades cerradas o autárquicas.

Un optimismo más cauteloso

Un efecto potencial de la oscilación descrita por Vattimo es la *multiplicación de los compromisos electivos*. Esto es consistente con la idea del arraigo dinámico de los individuos contemporáneos. Como veremos más adelante, la oscilación de un ámbito a otro puede llevar a un relajamiento de los compromisos, pero también puede diversificar los intereses de la gente, extender el asociacionismo y multiplicar las redes de la pertenencia. En las últimas décadas, se han estado explorando diferentes formas de protesta y organización minimalistas, espontáneas y coordinadas de manera suelta. Éstas son, como alega Michel Foucault (1988, pág. 231), luchas en contra de un enemigo inmediato y no de un enemigo principal, en contra del sometimiento de la subjetividad y, por consiguiente, son luchas acerca de quiénes somos. Muchos participan en ellas por el placer de tomar parte en una acción directa sin la mediación de organizaciones o de dirigentes semiprofesionales. Por lo general, los participantes actúan en nombre propio, sin pretender que representan al conjunto de la sociedad. Establecen estructuras mínimas de articulación en forma de redes difusas para comunicarse y coordinar las acciones de protesta.

Admitir el carácter oscilatorio de las identidades podría llevarnos a un reconocimiento más explícito del flujo y reflujo de la participación en

©gedisa

los asuntos públicos. Llamo a esto intervención intermitente. Una idea central detrás de esta expresión es que la gente no se rige por la idea del ciudadano virtuoso de Rousseau. No hay una “religión civil” (en todo caso, ninguna tan absorbente o perdurable como la imaginaba Rousseau) que les haga entregarse a una pasión e interés continuos por los asuntos públicos. La consigna de Trotsky, “mi partido, con razón o sin ella”, es una encarnación más reciente de esa religión civil, pero el compromiso militante basado en lazos ideológicos fuertes y estables está en clara decadencia en Occidente. El caso que presentará más delante acerca de las personas a las que todo les importa un bledo ilustra la forma más extrema de esta decadencia. Sin embargo, no se puede decir que haya habido un repliegue a la indiferencia pura y simple. La gente no esquiva la participación en los asuntos públicos; muestra interés en las causas más diversas y se involucra en distintos proyectos colectivos. La separación intensa entre grupos antagónicos de nosotros y ellos rasgos fundamentales de lo político, al menos, en la caracterización que ofrece Carl Schmitt no desaparece con el advenimiento de la oscilación y el ocaso del deber. Muchos todavía quieren cambiar el mundo. Lo que ha ocurrido es que no quieren hacerlo todo el tiempo y tienden a participar en distintas causas de manera intermitente. La intervención intermitente es otra cara de la oscilación en el campo de la acción, sea política o de otro tipo.

Estas observaciones acerca de la multiplicación de los compromisos y la intervención intermitente reflejan las consecuencias más positivas de la vida en un mundo múltiple. Sin embargo, esto pasa por alto problemas que vale la pena mencionar. Algunos son fácticos y se refieren a las contratendencias que funcionan en paralelo con la diferenciación y la individuación. Uno no puede olvidar el impulso simultáneo hacia la uniformidad, sea a través de patrones globales de consumo (modas, cadenas de restaurantes de comida rápida) o debido a que un número significativo de personas ve el mundo primordialmente a través de los ojos de la televisión, las revistas del corazón o la prensa sensacionalista. También deberíamos ser cautelosos acerca del alcance de la oscilación dado que no todos tiene la misma facultad o poder para escoger su estilo de vida. La sociedad de mercado excluye a una masa amplia y variada de personas de los beneficios de la individuación. Entre ellos a quienes han perdido sus empleos por el cambio tecnológico o no encuentran empleo debido a su edad; a quienes emigran con la esperanza de escapar de la pobreza y terminan en la periferia de las grandes ciudades haciendo trabajos alienantes y sin futuro; o a quienes enfrentan el prejuicio racial o la intolerancia cultural en los países que los acogieron.

©gedisa

Pero también hay otros aspectos inquietantes. Quizás Vattimo está en lo cierto y nuestra mejor oportunidad para la emancipación radica en la experiencia de la oscilación. Reconoce que puede ser una libertad problemática, pero se equivoca cuando reduce el problema a la nostalgia por un fundamento estable y tranquilizador. También podría ser una consecuencia del reverso de la propia oscilación dado que la perspectiva del superhombre es un estado de cosas más posible que actual. El discurso filosófico puede anunciar que el mundo carece de un cimiento último, que las cosas no se vienen abajo si no hay una "realidad dura" (el anhelo metafísico de poder contar con un significado trascendental) que funcione como el referente para la existencia, y que la vida se estructura en torno a la idea nietzscheana de soñar *sabiendo* que se trata de un sueño. Éste es un horizonte cognitivo legítimo, aunque tal vez un tanto ambiguo: ¿por qué necesitamos el autoengaño de soñar si *sabemos* que se trata de un sueño? Pero lo importante es que el nexo entre la constatación de la muerte de Dios y el nacimiento del superhombre es contingente, no necesario, y, por consiguiente, no podemos dar por sentado la realidad del superhombre.

Aquí es donde me temo que una postura teórica basada en la celebración incondicional de la diferencia pasa por alto un reverso potencial que no se puede calificar como mera nostalgia. Tomo prestada la idea del reverso de Claude Lefort. En su estudio acerca de la democracia en los Estados Unidos, dice Lefort, Tocqueville expresó el temor de que el lado positivo de la igualdad de condiciones para todos podría tener un reverso o lado más sombrío. Menciona algunos ejemplos:

> La nueva afirmación de lo singular se esfuma bajo el reino del anonimato; la afirmación de la diferencia (de las creencias, de las opiniones, de las costumbres) desaparece bajo el reino de la uniformidad... el reconocimiento del semejante por el semejante se malogra ante el surgimiento de la sociedad como entidad abstracta, etc. (1991a, pág. 24)

Lefort denomina esto el *reverso* de la democracia, no tanto debido a concepciones filosóficas de la democracia como a la naturaleza indecidible de sus implicaciones sociopolíticas. Según Lefort, la democracia se caracteriza por la disolución de los puntos de referencia de la certeza y, por ende, por un reconocimiento explícito de que el fundamento último del orden político y social se desvanece. Esta ausencia de fundamento expone la democracia a una serie de peligros dado que la dificultad para resolver conflictos y demandas de seguridad puede debilitar la propia democracia

©gedisa

y fomentar lo que él llama la fantasía del Pueblo-Uno, la fantasía de un orden carente de divisiones (pág. 26). La consecuencia de esto, agrega, es que los mecanismos internos del funcionamiento de la democracia pueden abrir las puertas para opciones totalitarias. Mutatis mutandis, se puede ver que un peligro análogo está presente también en la crítica que el pensamiento posfundamento hace de las grandes narrativas, dado que sus propulsores están prestos a vincular la proliferación de diferencias con la emancipación sin detenerse a examinar la indecidibilidad de tal vínculo.

Asocio esta indecidibilidad con dos conjuntos de problemas. Uno de ellos gira en torno a las consecuencias del extrañamiento sobre la identidad. Hemos visto que, según Vattimo, los individuos se caracterizan por una oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento, y que su idea de emancipación está ligada a lo que denomina el caos relativo del mundo múltiple en donde tiene lugar la oscilación. Creo que no cabe duda de que la oscilación es una descripción fiel de las condiciones generales en que se construyen muchas identidades contemporáneas. Lo que no es tan claro es por qué habríamos de suponer que la emancipación tendría que desprenderse de esta condición oscilatoria de la existencia. Puede que dicha emancipación efectivamente ocurra, pero también es cierto que la multiplicación de opciones y decisiones, junto con la disolución de identidades estables duraderas, pueden crear demandas de certidumbre, que pueden ser satisfechas por visiones del mundo más bien autoritarias o intolerantes. El nacionalismo y las formas reaccionarias y premodernas de religiosidad son ejemplos obvios. Socavan el potencial emancipador de la diferencia, del que habla Vattimo, o, más bien, hacen que la emancipación, como quiera que la entendamos, sea menos un efecto de la oscilación que un resultado contingente de la acción colectiva en arenas públicas.

El otro conjunto de problemas se refiere a los efectos que tiene la proliferación de dialectos sobre la acción colectiva. La contaminación entre los dialectos y la posibilidad del nomadismo no son tan claras ni están tan extendidas como parecen creer algunos. El reconocimiento de la alteridad no siempre conduce a una disposición a comprometerse con esa otredad. Se puede reconocer formalmente la alteridad citando la falta de restricciones institucionales para el ejercicio de los derechos de los grupos étnicos y raciales, pero eso no suspende los prejuicios culturales o de otro tipo. Lo mismo vale para el caso que quiero examinar, el de las relaciones entre los propios dialectos o grupos étnicos, raciales, sexuales o culturales. Una mera afirmación de la particularidad puede desembocar en el endurecimiento de las fronteras entre dialectos, lo que a su vez socava la posibilidad de articulaciones políticas transculturales entre ellos.

©gedisa

El reverso del extrañamiento

Consideremos primero el caso de la oscilación, al menos, en lo que respecta al nexo entre el extrañamiento y la emancipación. La noción de oscilación tiene dos caras. Ya hemos examinado una de ellas, la oscilación entre grupos, valores, creencias y ámbitos, el arraigo dinámico mencionado por Maffesoli, que revela la búsqueda de autonomía y diversidad, subrayada por Lipovetsky. Es su cara más liberadora: la gente le asigna un valor positivo a la vida en un mundo múltiple donde las opciones, y también la oscilación entre opciones, son posibles.

El otro lado de la oscilación tiene que ver con el crecimiento de opciones en un mundo múltiple, al menos, para quienes sí cuentan con la posibilidad de tenerlas. También tiene que ver con la relación entre opciones y el acentuamiento de la libertad. Una opción es realmente tal sólo cuando pasa de lo posible a lo actual en el momento en que el sujeto la experimenta a través de una decisión. Optar y decidir son elementos constitutivos de la noción de crisis, como *krinein* entre los griegos, y que conlleva la doble tarea de seleccionar opciones disponibles y de decidir entre ellas (Rusconi 1979, págs. 322-331). En un espíritu similar, Jacques Derrida describe la crítica como *krinein*, como "una actitud que nos permite elegir (*krinein*), y así, decidir y resolver en la historia y a propósito de la historia" (Derrida 1997, pág. 132). Seleccionar consiste en identificar, organizar y evaluar diversas alternativas en una situación dada. Es el proceso de deliberación que tiene lugar antes de una decisión. Decidir, en cambio, es poner punto final a la deliberación: quien escoge una alternativa determinada ya ha tomado una posición y, por ende, también ha suspendido las demás opciones que estaban disponibles. Las coyunturas decisivas, los momentos críticos que hacen inevitable seleccionar y decidir, se convierten en momentos de inflexión para los involucrados. La importancia de cada coyuntura varía, pero el rumbo que tomará el viraje, si será beneficioso o perjudicial, sólo se puede conocer después de elegir (decidir por) la opción. Pocas veces disponemos de una estructura de opciones estable y definida para poder discernir la mejor alternativa. No hay un libreto para guiar nuestras decisiones ni garantías en cuanto a sus resultados. En el momento solitario de la decisión enfrentamos el riesgo inherente al cálculo (¿estaré tomando la decisión correcta?, ¿saldrán bien las cosas?) y, por lo mismo, debemos aceptar la contingencia de sus decisiones y la incertidumbre de sus resultados. Es por ello que la vida en un mundo múltiple efectivamente amplía el rango de nuestras opciones, pero también aumenta el alcance y la frecuencia de las decisiones. Para quienes

©gedisa

prefieren una existencia más simple y estructurada, menos expuesta a la incertidumbre de las decisiones, la posibilidad de elegir se convierte no tanto en la recompensa como en la carga de la libertad.

La libertad también es una experiencia riesgosa por otro motivo. Vattimo no propone que la pertenencia y el extrañamiento sean opciones mutuamente excluyentes. Por el contrario, habla de una continua oscilación entre ellas y, por lo mismo, es de suponerse que a veces una predomina a expensas de la otra, pero que, por lo general, habrá una mezcla inestable de ambas. En este caso la incertidumbre de la oscilación ya no se refiere a las decisiones, sino a la pertenencia y al desarraigo o extrañamiento. Vattimo desarrolla su argumentación a partir de algunas reflexiones de Martín Heidegger y Walter Benjamin sobre la experiencia estética. Ninguno de ellos concibe la obra de arte como un lugar de perfección y armonía. Heidegger la describe mediante el concepto de *Stoss*, mientras Benjamin la define como *shock*. Según Vattimo, ambos conceptos consideran que la experiencia estética es una experiencia de desarraigo porque la obra de arte suspende la obviedad o familiaridad del mundo y, por lo tanto, altera las certezas, las expectativas y los hábitos de percepción del espectador. El arte no tiene un significado intrínseco, algo así como un valor de uso por detrás de su valor de cambio, o un valor cultural "elevado" más allá de su valor de exhibición. El significado del arte emerge a través de los diversos modos en que se lo recibe e interpreta en la cultura y la sociedad. Por eso la experiencia estética obliga al sujeto a embarcarse en una labor continua de recomposición y reajuste de la percepción. Esta tarea nunca alcanza la reconciliación plena y definitiva: la suspensión de la familiaridad y, por ende, el estado de desarraigo o desorientación es una experiencia constitutiva y no provisional. Esto explica por qué el extrañamiento expone al individuo a lo que Vattimo llama, siguiendo a Heidegger, un "ejercicio de mortalidad". Esa mortalidad, dice, es un aspecto positivo del desarraigo en la medida en que revela la naturaleza incompleta del sujeto (Vattimo 1990, págs. 45-61).

No es muy evidente que podamos generalizar la percepción positiva del desarraigo y la desorientación más allá de la experiencia estética. Incluso, si se pudiera, ello puede venir acompañado por un cierto reverso. Por ejemplo, es perfectamente razonable pensar que también podría conducir a mayor apatía e inmovilismo o a un repliegue a la esfera privada. Lipovetsky habla del ocaso de los ideales en un mundo sin sentido de indiferencia pura. "Dios ha muerto y las grandes finalidades se apagan

©gedisa

–dice– pero *a nadie le importa un bledo*" (Lipovetsky 1986, pág. 36).[4] Como ya se mencionó, la apatía pura es un caso extremo, pero no necesitamos llegar a ese punto para poder hablar de un reverso. Basta con decir que el carácter oscilante de los individuos puede, cuando menos, socavar una participación firme, estable y duradera en las instituciones.

Esto podría tener varias consecuencias. Una de ellas es que el debilitamiento de la pertenencia nos lleve a un cierto *relajamiento de los compromisos* con las organizaciones. Dejemos a un lado los momentos relativamente excepcionales, como las guerras, sean civiles o internacionales, la fundación de Estados independientes y soberanos en países que pasaron por un proceso de descolonización después de la Segunda Guerra Mundial o las transiciones del autoritarismo a la democracia. En todos esos casos, la participación en organizaciones, así como la pasión y el interés por la suerte de la comunidad, tienden a estar en su máximo esplendor. En circunstancias políticas más rutinarias la gente no suele ser muy proclive a responder voluntaria y masivamente cuando se les convoca para asistir a una manifestación o a una reunión del sindicato o del cuerpo profesional al que pertenecen.

Para constatar esto basta con notar que en el último medio siglo muchos países occidentales han visto una erosión progresiva de la centralidad de los partidos políticos, los sindicatos y otras organizaciones que solían funcionar como medios para una estructuración duradera de la vida de la gente. En el Reino Unido el número de afiliados a los principales partidos políticos se redujo a un tercio de lo que era en la década de 1950, y apenas 5% de ellos tiene menos de 26 años de edad (Mulgan 1994, pág. 16). Lo mismo se puede decir del grueso de los países europeos. Mair y van Biezen estudian la membresía en partidos políticos en 20 países durante el periodo 1980-2000 y observan que la afiliación a éstos disminuyó en prácticamente todos ellos. En Francia, por ejemplo, la caída fue 65%; en Italia y el Reino Unido, 50%, y en Noruega, 47% (Mair y van Biezen 2001, pág. 13). Quizás el renovado vigor de tendencias nacionalistas pueda infundir todavía algo de vida al dicho inglés "mi patria, con razón o sin ella", pero pocos parecen dispuestos a respaldar

[4] La banda de rock "grunge" *Nirvana* se volvió emblemática para la "Generación X", los jóvenes inmersos en la indiferencia. El suicidio de Kurt Cobain, líder de la banda, llevó a muchos comentaristas a reflexionar sobre los jóvenes que muestran escaso interés en la esfera pública (al menos, en sus instituciones formales actuales) porque no encuentran nada por lo que valga la pena luchar. Su desolación reside en que ellos creen (un tanto paradójicamente) que "no existe nada en que creer". Véase *The Guardian* (1994, pág. 10).

©gedisa

la fórmula hipermilitante de Trotsky mencionada antes, "mi partido, con razón o sin ella". Algo similar ocurre con los sindicatos. La oscilación de un ámbito a otro crea una situación en la que los intereses de los asalariados no se agotan en la esfera de la actividad sindical, asumiendo que alguna vez realmente se circunscribían a ella. Los sindicatos pasan a ser uno de los tantos ámbitos en la vida de los trabajadores. Lo mismo vale para otras organizaciones. A muchas de ellas les ha costado ajustar sus estrategias, propuestas y modos de interpelación a las realidades de la subjetividad fluctuante contemporánea. Como dicen Mair y van Biezen al final de su estudio, "los partidos políticos, al igual que otras organizaciones tradicionales y jerárquicas, parecen estar sufriendo el impacto de la individualización de las preferencias sociales y políticas" (2001, pág. 14).

Otra consecuencia de la oscilación apunta al aspecto crucial de lo que percibo como el reverso del extrañamiento. Mencioné que un mundo múltiple amplía la gama de opciones y la frecuencia de las decisiones y que esto hace que la elección sea a la vez la recompensa y el riesgo de la libertad. Ahora bien, ¿qué ocurre con quienes valoran esa libertad, pero no lo suficiente como para enfrentar las consecuencias de las situaciones de indecidibilidad recurrente? ¿Cómo se negocia la pertenencia en el marco del desarraigo y extrañamiento? Aunque la muerte de Dios no tenga importancia para algunos, la pérdida de un imaginario trascendental puede trastornar la identidad de otros. Desconcertados por la fluidez de las identidades y la precariedad de las certezas, pueden terminar buscando refugio en toda clase de grupos que ofrecen imágenes de identidad más simples y estructuradas. Ernesto Laclau y Lilian Zac sostienen que es perfectamente posible que en situaciones de desorganización social el orden político existente, cualquiera que sea, se legitime no como resultado del valor de sus propios contenidos sino por su capacidad para encarnar el principio abstracto del orden social como tal (Laclau y Zac 1994, pág. 21; también Laclau 2000, pág. 139). Mencionan como ejemplo el éxito del fascismo en Italia durante los años 1920 y siguientes, lo cual nos recuerda que en ocasiones el principio abstracto se plasma en modelos de orden que distan mucho de ser deseables.

En términos más generales, los escenarios de desorientación pueden facilitar el ascenso de líderes providenciales de distinto pelaje o incitar a la gente a buscar un sentido de pertenencia en las propuestas como las que ofrecen las variantes más agresivas de nacionalismo, las sectas religiosas dogmáticas o las tribus urbanas violentas. Charles Maier (1994, págs. 48-64) habla del repliegue hacia identidades territoriales y

©gedisa

del surgimiento de un "populismo territorial" como posible resultado de la desorientación política que se da en momentos de dislocaciones históricas. Regis Debray describe el auge del fundamentalismo, sea nacionalista o religioso, como una respuesta defensiva ante la pérdida del sentido de pertenencia. Sostiene que el proceso de globalización dislocó las identidades culturales y que cuando la gente se siente perdida la lista de creyentes tiende a aumentar (Debray 2000, pág. 57). Esto podría ayudarnos a explicar la defensa obsesiva de la soberanía territorial, así como el hecho de que a veces "la religión resulta ser, no el opio del pueblo, sino la vitamina de los débiles" (pág. 57). En resumen, la experiencia de la desorientación pueden hacer que el sujeto se abra al mundo pero también puede convertir la desorientación en una experiencia más inquietante.

Conceptualmente hablando, esto no refleja una nostalgia por las certezas familiares de una realidad unitaria y estable. No es cosa de decir que el posfundamento fue una moda intelectual pasajera y ahora que hemos retomado el curso correcto volvemos a aceptar la supuesta verdad de un fundamento ontológico fuerte. No hay nada por ahí que funcione como *ultima ratio* objetiva para evaluar la bondad y la verdad de nuestras interpretaciones del mundo. Pero precisamente porque no existe tal referente, la emancipación no puede ser más que una de las tantas consecuencias posibles de la oscilación. Podemos compartir el deseo de que ése sea el resultado, pero no la fe en la emancipación como destino del ejercicio de mortalidad al que hacía referencia Vattimo en relación con la experiencia estética. Y es que una vez que se acepta que el sujeto es incompleto por definición y que la multiplicación de imágenes del mundo socava la idea de una realidad única, también hay que reconocer que la emancipación, la desesperación y la indiferencia quedan en pie de igualdad. No hay que tomar a la ligera este reverso del ejercicio de mortalidad, en especial cuando la condición de extrañamiento se desplaza de la experiencia estética a otros campos. Si la emancipación es una posibilidad, y no un destino, entonces es preciso convertirla en una esperanza activa. Para eso hace falta algo más que una descripción de la condición oscilante de los individuos contemporáneos. Se requiere un mito movilizador o una imagen del futuro, es decir, un "sueño" nietzscheano de la emancipación como una recompensa que aguarda al final del arco iris. Laclau está en lo cierto cuando señala que uno puede demostrar la imposibilidad de una sutura final o de una plenitud del ser, anhelos clásicos de la metafísica, pero ello no nos permite afirmar categóricamente que de esto se deriva un compromiso ético en el sentido de una apertura a la heterogeneidad del otro o una defensa de la sociedad democrática. Éstos son objetivos por

©gedisa

los que vale la pena luchar, pero si uno debe *luchar* por ellos es porque no existe una conexión *lógica* entre la crítica de la metafísica de la presencia y el imperativo ético (Laclau 1996b, págs. 121-148).

En efecto, es importante reconocer que vivimos en un mundo plural que carece de un fundamento último y que deberíamos actuar como si hubiera una realidad estable, esto es, sabiendo que esa estabilidad es sólo un sueño. Lo que no podemos hacer es confundir el "debemos" normativo con un "haremos" performativo. Tampoco es razonable esperar que siempre se tratará del "haremos" que quisimos. La acción colectiva requiere la promesa de, y la creencia en, un remedio para el desarraigo, no importa cuán imaginario y circunstancial pueda ser. Dice Richard Rorty:

> Las sociedades modernas, cultas, seculares dependen de la existencia de escenarios *políticos* razonablemente concretos, optimistas y aceptables, por oposición a los escenarios acerca de la redención de ultratumba. Para retener la esperanza, los miembros de tales sociedades deben ser capaces de narrarse a sí mismos una historia acerca del modo en que las cosas podrían marchar mejor, y no ver obstáculos insuperables que impidan que esa historia se torne realidad (Rorty 1991, pág. 104)

Esta es una muy buena observación pero me parece un tanto apresurado descartar la religión como una mera oferta de "redención de ultratumba". Ella también puede ser una posible (aunque no siempre deseable) narrativa acerca de cómo las cosas pueden mejorar, lo que Debray denomina "la vitamina de los débiles". En todo caso, el problema de cómo se puede negociar la brecha entre la narrativa y su puesta en práctica sólo aparece una vez que se introduce la política, la cual implica un esfuerzo sostenido en el tiempo. Al margen de lo vigoroso y persuasivo pueda ser un llamado a la acción, nada garantiza que vayamos a responder a él de manera positiva. Lyotard nos brinda un ejemplo desolador: "El oficial grita *Avanti!* y salta fuera de la trinchera; los soldados, conmovidos, exclaman *¡Bravo!*, sin moverse" (Lyotard 1988, pág. 45).

Supongamos por un momento que el llamado a la acción efectivamente mueve a la gente a actuar. El problema no desaparece puesto que aun así debemos enfrentar la incertidumbre acerca del tipo de acción que sigue a dicho llamado. En primer lugar, porque las propuestas democráticas pueden sortear la brecha y proporcionarnos el remedio, lo que Rorty llama una historia acerca del modo en que las cosas podrían

©gedisa

marchar mejor, pero eso también lo pueden hacer movimientos políticos no democráticos, las religiones y otras narrativas muy alejadas de la emancipación que se esperaba de la oscilación. Y en segundo lugar, la incertidumbre no desaparece porque, incluso si se trata de una opción y una acción democráticas, los acontecimientos políticos no siguen una secuencia que invariablemente ha de culminar en la anhelada meta emancipadora. Edgar Morin lo plantea muy bien cuando dice que lo inesperado ocurre porque la acción política está gobernada por el principio de incertidumbre. Los efectos de largo plazo de una iniciativa son impredecibles porque la acción política no es unidireccional y no se desarrolla en un vacío social. Uno puede actuar de cierta manera, pero otros también actúan sobre esa acción. Eso desencadena reacciones que potencian las condiciones y las restricciones de cualquier iniciativa política. La política no nos gobierna, dice Morin, no es como un soberano que nos ordena, que organiza la realidad (Morin 1993, pág. 12). La acción política a menudo elude los deseos de los agentes: las buenas intenciones no siempre producen buenas acciones o siquiera los resultados esperados. Con cierta ironía, Morin añade que Colón se hizo a la mar pensando que iba para las Indias Orientales, pero en el camino se tropezó con un enorme obstáculo: América. No es difícil concluir que lo mismo ocurre en el caso que nos interesa aquí, el del vínculo entre la diferencia y la emancipación. La relación entre uno y otro puede ser afortunada, pero ello es siempre una posibilidad, no una necesidad. Tanto la reivindicación de la diferencia como la celebración incondicional de su capacidad expresiva pasan por alto ese reverso. Sencillamente dejan de lado la incertidumbre del resultado, que es justo lo que la formulación teórica y la descripción sociológica deberían contemplar, más aún cuando éstas entran al escenario de la política.

El reverso de la multiplicidad

Hay una segunda área de problemas, esta vez relacionada más con la vida en un mundo múltiple que con el extrañamiento. En las últimas décadas, la reivindicación de la diferencia ha tenido una importancia estratégica en la crítica de concepciones restrictivas de la política y el sujeto. Contribuyó a legitimar movimientos sociales ante la inveterada reducción de la acción política al territorio de los partidos políticos. Dentro de la izquierda ayudó a legitimar la especificidad de las identidades de género, raciales y étnicas en un ambiente dominado por el marxismo y su em-

©gedisa

peño por reducir la identidad política a la identidad de clase. Pero dos cosas ocurrieron en esta empresa crítica una vez que se aseguró, aunque sea de manera precaria, la legitimidad de esas diferencias como polos de acción e identidad política. Por una parte, la izquierda académica, en especial, en países desarrollados, postergó la cuestión de la estrategia (qué se iba a hacer de allí en adelante) y se abocó a una búsqueda entusiasta de un creciente refinamiento conceptual del aparato crítico. Por otra parte, quienes estaban más inclinados hacia cuestiones prácticas difirieron una evaluación política más sobria de lo que en realidad se había logrado y se abocaron a una reiteración de los reclamos originales. El resultado fue un reconocimiento tardío de dos problemas políticos: el de los límites a las diferencias aceptables y el del endurecimiento creciente de las fronteras entre dialectos o imágenes del mundo. Éste es el reverso de la multiplicidad.

Se puede formular lo que está en juego aquí de la siguiente manera. En un comienzo, la política de la diferencia consistió en una reivindicación de la igualdad para grupos subordinados y grupos marginados, pero actualmente el derecho a ser diferente (Lipovetsky) y, por consiguiente, la proliferación de visiones del mundo (Vattimo), han pasado a ser vistos como rasgos distintivos de estos tiempos. Eso no significa que toda diferencia sea vista como igualmente válida. Una que socave el principio de la diferencia como tal no puede ser tolerada. Los regímenes democráticos excluyen los partidos políticos que abogan por la creación de un sistema de partido único y, por ende, la destrucción de la competencia política democrática. Éste, claro, es un ejemplo poco controvertido y lo interesante es reflexionar acerca de casos en los cuales las cosas no son tan diáfanas. Pero tanto en uno como en otro, la pregunta es la misma: ¿dónde ponemos el límite entre diferencias aceptables e inaceptables? Es tentador responder con el argumento bienintencionado, pero defectuoso, de que debemos excluir las diferencias malas, como las pandillas racistas, y apoyar las diferencias buenas, como lo son las minorías étnicas o culturales que luchan por revertir su condición de discriminación y subordinación. Esta respuesta es insostenible, pues presupone que hay un criterio indisputable para distinguir lo bueno de lo malo. En ausencia de tal referente, cualquier juicio al respecto de las diferencias aceptables se vuelve discutible. Todo el mundo sabe lo difícil que es predecir la suerte de los reclamos por derechos una vez que comienzan a rodar los dados de las guerras de interpretaciones en el sistema judicial o en el discurso del sentido común de la opinión pública. Las cosas pueden resultar como queríamos, pero también contrariar nuestras expectativas.

©gedisa

Una alternativa sería insistir en la defensa táctica de la diferencia sin importar su talante. Grupos de derecha pueden plantear una plataforma xenófoba y tal vez incluso propugnar el odio racial, pero nos vemos obligados a defender su derecho de expresión y reunión, sea porque se debe castigar las acciones y no las ideas o porque la universalidad de los derechos ayuda a prevenir posibles casos de parcialidad en contra de grupos progresistas. Se trata de una tolerancia por cuestiones de principios, pero de mala gana, porque se invoca la universalidad de los derechos, y el sacrificio de cualquier límite a esa universalidad, para prevenir futuros daños a las diferencias "buenas". Es una postura que termina difiriendo la discusión acerca de los límites para evitar los problemas políticos que acarrea un criterio delimitador. Diferir, claro está, no es una solución. En el mejor de los casos, refleja una incapacidad para tomar una decisión, lo cual es, a su vez, una decisión de diferir. En el peor de los casos, abre las puertas para que se conciba el derecho a ser diferente como un valor absoluto, con todas las complicaciones que ello tiene. Slavoj Žižek ilustra este problema mencionando la ablación o clitoredectomía, esto es, una práctica tradicional en algunas regiones del norte de África que consiste en la remoción del clítoris de mujeres que han alcanzado la madurez sexual. Dice que si bien en Occidente muchos se opondrían a la ablación, por considerarla un acto de mutilación y de dominación masculina, otros podrían tildar esa oposición de eurocéntrica y denunciarla en nombre de un universalista derecho a la diferencia (Žižek 1994, pág. 216). Agreguemos que la *fatwa,* o condena de muerte por un supuesto uso blasfemo del Corán, impuesta al escritor Salman Rushdie por los *mullahs* del Estado teocrático iraní, tendría que ser aceptada, sin discusión, en nombre del respeto por las diferencias religiosas o culturales. En ambos casos, nos enfrentamos con una postura insostenible que suspende todo juicio de valor en nombre del respeto por la diferencia. Parafraseando a Laclau y Mouffe, ello equivale a reemplazar el esencialismo de la sociedad o totalidad con el esencialismo de los particularismos (Laclau y Mouffe 1987, pág. 117; también Laclau 1996c, págs. 52-54 y 2000, págs. 126-127).

La idea de que toda diferencia es buena a priori puede llevar a consecuencias grotescas. Por una parte, si toda diferencia es válida por principio, entonces, en principio, nada puede ser prohibido o excluido. Eso presupone o bien un mundo en el que han desaparecido las relaciones de poder o que cualquier intento por poner límites a la gama de diferencias válidas es intrínsecamente represivo. La desaparición del poder no es más que una expresión de deseos, dado que un orden, cualquiera que

©gedisa

sea, traza fronteras para defenderse de posibles amenazas, mientras que el rechazo a todo límite es peligroso, pues termina confundiendo todo ejercicio de la autoridad con el autoritarismo y con ello desdibuja la distinción entre regímenes democráticos y autoritarios. Por otra parte, si diferencias como los dialectos o racionalidades locales, identidades basadas en género, raza, etnia o cultura, son vistos como valores absolutos, entonces es razonable pensar que algunos de ellos podrían concebir la permeabilidad de sus fronteras como una amenaza existencial. El supuesto subyacente es que los dialectos gozan de un cierto consenso interno y que la perturbación sólo puede venir del exterior. Como dice Sheldon Wolin: "La búsqueda de fronteras viene de la mano con el mito de la homogeneidad que busca establecer perímetros culturales dentro de los cuales la opresión desaparece" (Wolin 1996, pág. 32). Un dialecto o particularismo que juzgue a otro podría entonces ser acusado por la parte agraviada de entrometerse en sus asuntos internos. Shelby Steel lo expresa muy bien: "El truco está en la exclusividad. Si uno logra hacer que el asunto sea exclusivamente suyo, que caiga dentro de su territorio de autoridad última, entonces todos los que no capitulen lo están agraviando" (Steel 1992, pág. 51). Llevada a su límite, esta lógica termina siendo una celebración de la autarquía. Parafraseando a Christopher Hitchens (1993, pág. 560), sólo los judíos tendrían el derecho de contar chistes judíos, sólo los negros podrían criticar a los negros y sólo los homosexuales podrían cuestionar las opiniones de otros homosexuales.

Si los particularismos se resisten a la posibilidad de una contaminación mutua, es decir, si su obsesión por la pureza los lleva a erigir lo que Rudi Visker (1993) llama "condones culturales" alrededor suyo, el mestizaje o la hibridación terminan siendo reemplazados por la lógica del desarrollo separado que es característica del *apartheid*. Éste es el momento en el que los dialectos se convierten en lo que Jean Leca denomina "un mosaico de solidaridades divididas en compartimentos estancos... [a través de las cuales] la sociedad parece tomar la forma de muchas sociedades, cada una con su propia comunidad política" (Leca 1992, págs. 24-25). El espejo del mundo múltiple o cosmopolita imaginado por los propulsores de la diferencia y de la política de la identidad termina reflejando un mosaico de fragmentos aislados y autorreferenciales. En el límite, el mundo de múltiples *Weltanschauungen* se convierte en un mundo de puro particularismo donde la posibilidad de juzgar a otros se torna ilegítima y las articulaciones políticas transculturales improbables. Esto es lo que describí más arriba y desarrollo de manera más detallada en el siguiente capítulo, como consecuencia del privilegio que hace la política

©gedisa

de la identidad del *oré,* o modalidad exclusiva del "nosotros", por sobre el *ñandé,* o forma inclusiva del "nosotros".

Todd Gitlin teme que las expresiones más extremas de la política de la identidad, que construye identidades y posturas políticas a partir de determinaciones de raza, de género, origen étnico u otras, podrían llevarnos a ese escenario. Si bien reconoce que esta política puede servir como un remedio para contrarrestar el anonimato en un mundo impersonal (a lo cual deberíamos añadir su contribución en la lucha contra el sexismo, el racismo o la homofobia) también observa dos tendencias menos atractivas. Una de ellas es que la propuesta inicial de que toda identidad es construida, a menudo termina diluyéndose en esquemas esencialistas que reducen la autodefinición de cada grupo a su mínima expresión y, "después de una genuflexión a la especificidad histórica, la anatomía se convierte en destino una vez más" (Gitlin 2000, pág. 60). La otra tendencia problemática tiene que ver con la segmentación de los grupos, pues "lo que comenzó como un esfuerzo por afirmar la dignidad, por superar la exclusión y la denigración y por obtener representación, también ha impulsado un endurecimiento de sus fronteras" (pág. 59). El esencialismo y el endurecimiento de las fronteras entre los dialectos obstaculizan la permeabilidad y su contaminación mutua, a la vez que facilitan el separatismo al crear mundos encerrados en sí mismos. Con ello terminan percibiendo la permeabilidad como una amenaza.

Steel, un activista en el movimiento por los derechos civiles en la década de 1960, lleva esta crítica de la política de la identidad un paso más allá al describir la tendencia de los dialectos a encerrarse en sí mismos como "la Nueva Soberanía". La describe como una situación en la que el poder de actuar autónomamente se le confiere a cualquier grupo capaz de organizarse en torno a un agravio percibido (Steel 1992; Hitchens 1993). Esto, señala, se origina a medida que el concepto del "derecho conferido" (*entitlement*) se extiende de los individuos hacia los grupos raciales, étnicos y otros. Originalmente concebido como un mecanismo para reparar una larga historia de injusticia y discriminación hacia esos grupos, muy pronto condujo a una ética del separatismo autoimpuesto. Menciona un caso para ilustrar este punto:

> Los *campus* universitarios de Estados Unidos, donde en nombre de sus agravios, los negros, las mujeres, los hispanos, asiáticos, indígenas americanos, homosexuales y lesbianas se solidificaron en colectividades soberanas que rivalizaban por los derechos de soberanía: departamentos de "estudios" separados para cada grupo, dormito-

©gedisa

> rios estudiantiles para cada grupo "étnico", criterios de admisión y políticas de ayuda financiera preferenciales para minorías, una cantidad proporcional de profesores de su propio grupo, salones y centros de estudiantes separados, etcétera (Steel 1992, pág. 49).

Este endurecimiento de los particularismos (su transformación en feudos exclusivos) subvirtió la naturaleza de la solidaridad como medio para convocar a distintas gentes a plegarse a la lucha contra la opresión. "Ya para mediados de la década de 1960 –apunta Steel–, los blancos no eran bienvenidos en el movimiento por los derechos civiles, exactamente como para mediados de la década de 1970 los hombres ya no eran bienvenidos en el movimiento de mujeres. A la larga, los derechos colectivos *siempre* requieren el separatismo" (pág. 53).

Yo no iría tan lejos, pues no es claro que exista un vínculo causal necesario entre los derechos colectivos y el separatismo. Diría, más bien, que el endurecimiento de las fronteras, el separatismo y la intolerancia entre los grupos son consecuencias inesperadas de los esfuerzos por defender los derechos de los dialectos y afirmar la conveniencia de una sociedad cosmopolita. Una postura política de izquierda no debería esquivar el problema debido al temor real o imaginario de que se le acuse de propiciar una agenda etnocéntrica, falogocéntrica o claramente conservadora. Como sostiene Hitchens: "Lo urgente es defender el libre pensamiento de sus falsos amigos, no de sus enemigos tradicionales. Éste es un caso en el que lo que queda de la izquierda aún tiene que encontrar lo que le va quedando de su voz" (Hitchens 1993, pág. 562). Con más razón aún considerando que esto termina debilitando el nomadismo que se esperaba del arraigo dinámico de la identidad. El nomadismo se convierte así en un cliché cultural en vez de ser un modo de experimentar la diversidad en la sociedad posmoderna.

Esto se debe a que tal vez, contrariamente a las intenciones de Gilles Deleuze y Félix Guattari, su reflexión acerca del nómada y su máquina de guerra (1988, págs. 351-423) parece haber incentivado la fascinación de sus lectores con la figura del nómada como transgresor romántico, como un rebelde heroico y solitario que se niega a someterse a los códigos de un mundo bien ordenado. En una veta diferente, la imagen del nómada, entendido como un vagabundo cultural, calza muy bien con lo que Vattimo parece considerar como la consecuencia de la oscilación en la medida en que funciona como el prototipo de una existencia más liberada en un mundo múltiple. Sin embargo, Roger Denson apunta que la realidad del nomadismo podría ser mucho menos fascinante. Para él,

©gedisa

si bien el discurso intelectual exalta la figura del nómada, el común de la gente termina por reconocer la diversidad y pluralidad del mundo, pero raramente se compromete con ellas más allá de expresar su gusto por el turismo o la comida exótica (Denson 2000, pág. 52). En vez del deambular espacial o cultural que se esperaba del arraigo dinámico de la identidad mencionado por Maffesoli, estamos ante un simulacro mediático del nomadismo, es decir, ante la figura del nómada como un *voyeur* cultural. Denson percibe esta posibilidad. Señala que "la prensa, las cadenas de televisión, la televisión por cable, el cine, Internet y la realidad virtual han actuado como mediadores de una suerte de nomadismo conceptual y cultural para poblaciones centralizadas y estáticas", a tal punto que el nomadismo deviene en un ejercicio mental que paradójicamente "procede a convertir al 'apoltronado' o viajero de sofá [*couch potato*] en un formidable jugador del nomadismo" (pág. 51). En términos más prosaicos, el nómada termina pareciéndose a Homero Simpson.

Los universales, el discurso de los derechos y el liberalismo

Es conveniente recalcar que los argumentos presentados aquí no suponen una nostalgia por una realidad única o un rechazo de la diferencia y la política de la identidad. Plantear el asunto del reverso no implica replegarse a una perspectiva puramente pesimista. Tampoco lleva a suscribir la perspectiva opuesta que contrapone la unidad a la diferencia, la homogeneidad a la pluralidad o la estabilidad al movimiento. No es una situación maniquea en la que se debe optar por lo uno o por lo otro. Se trata simplemente de recordar que la defensa legítima de la diferencia, del ascenso público de identidades periféricas hasta ahora silenciadas y subordinadas, no puede servir de coartada para pasar por alto el problema del reverso. La afirmación de "dialectos locales", como Vattimo llama a esas identidades periféricas, no se traduce automáticamente en una experiencia de emancipación; tampoco parece asegurar por sí misma una mayor solidaridad o participación democrática. La oscilación tiene un reverso potencial debido a que la pérdida del sentido de pertenencia puede propiciar la proliferación de formas sectarias de identidad. Debray describe muy bien este peligro cuando advierte que la religión o el nacionalismo pueden convertirse menos en el opio del pueblo que en la vitamina de los débiles. También hay un reverso de la multiplicidad, lo que Steel describe como el endurecimiento de las fronteras entre particularismos. Las referencias de Visker a "condones culturales" autoimpuestos o la aseveración de Denson

©gedisa

de que el nomadismo puede ser jugado por los apoltronados y que el reconocimiento de la diversidad puede restringirse a un gusto por el turismo o la comida exótica sirven para recordarnos acerca de las posibilidades menos atrayentes de la multiplicidad. La posibilidad de una sociedad más cosmopolita con mayor comunicación entre las diferencias pasa a ser tan factible como lo es la de una cacofonía de grupos intransigentes en un espacio social refeudalizado.

Sería por supuesto injusto y erróneo restringir el diagnóstico del reverso a los excesos que se cometieron en la afirmación del particularismo. En primer lugar, porque ha habido avances innegables gracias a los esfuerzos por reivindicar políticamente la diferencia. Los propios críticos que cuestionan la política de la identidad, por cuanto esta tiende a promover que grupos particulares se encierren en sí mismos, también admiten que la capacidad de negociación de mujeres, negros, homosexuales y minorías culturales mejoró significativamente desde que empezaron a tomar la palabra en defensa de sus intereses (Gitlin 2000, Hitchens 1993 y Steel 1992; también Rorty 1990 y 1992). Además, hemos mencionado aspectos innovadores del *ethos* de la diferencia, como lo son la intervención intermitente y la multiplicación de los compromisos y de las redes de pertenencia. Y en segundo lugar, porque también existe el peligro de exagerar los excesos cometidos por los propulsores de la política de la diferencia con el propósito de promover una agenda política conservadora. Stuart Hall plantea el caso de la Nueva Derecha que surgió durante la era de Reagan y Thatcher, cuyo éxito para reconfigurar la vida pública y cívica supuso algo más que su control del gobierno y su eficacia para ganar elecciones. Para Hall, el predominio de la Nueva Derecha también requirió su predominio en el terreno ideológico, incluyendo, entre otras cosas, haber sabido cómo aprovecharse de los temores de la gente respecto de los excesos de las posturas políticamente correctas por la que abogan voces radicales de la izquierda cultural (1994, págs. 170-174).

Maier también habla de la derecha, pero una de nuevo cuño, la "derecha retro" que surgió al amparo de la crisis moral de las democracias o el descontento cívico con la democracia. Menciona una serie de indicadores de esa crisis: el sentimiento de dislocación y desorientación histórica resultante del declive de los principios y alineamientos que habían predominado a lo largo de la guerra fría; la confusión resultante de la proliferación de temas que se resisten a una caracterización clara; la creciente desconfianza hacia la política partidista por sus preocupaciones más tribales que asociacionistas; un cierto cinismo acerca del papel de los representantes políticos

©gedisa

y escepticismo acerca de sus declaraciones y promesas; y una sensación de desilusión colectiva que puede generar xenofobia y desesperación con respecto al pluralismo étnico o ideológico (Maier 1994, págs. 54-59).

Ya lo vimos en la discusión acerca de los particularismos: la pérdida de certezas y la creciente complejidad de los escenarios políticos acentúan tanto la desorientación de la gente como su anhelo de poder contar con relaciones más predecibles. Es entonces que surge la paradoja de una oscilación y multiplicidad en un mundo múltiple que puede terminar desembocando en la fantasía del Pueblo-Uno que suspende la multiplicidad. La postura de la derecha xenófoba y chauvinista conduce al mismo resultado partiendo de premisas diferentes. A menudo, dice Maier, el paliativo consiste en defender la identidad mediante la demanda por "alinear un territorio con una voz política significativos" (pág. 61). Es en este tipo de situaciones donde la retórica autoritaria de los populistas territoriales de derecha suele encontrar un terreno fértil para sus políticas. Ellos contraponen los prejuicios nacionalistas y xenófobos a la complejidad y el cosmopolitismo, ensalzando las bondades de un territorio político circunscrito como refugio identitario y como medio para superar la fragmentación social. Cuando triunfa un proyecto de este tipo –el caso de Serbia y de la guerra en la ex Yugoslavia es aleccionador– el problema ya no es el de contener los excesos que se cometen en nombre de la multiplicidad, sino más bien asegurar la supervivencia de dicha multiplicidad ante la intolerancia y la limpieza étnica.

No hay una respuesta genérica para el problema del reverso; tampoco disponemos de fórmulas mágicas capaces de exorcizar sus riesgos. Desde una perspectiva pragmática se podría hablar de "remedios" políticos en el sentido de iniciativas estratégicas para forjar y mantener un espacio compartido para los dialectos y, de esta manera, contrarrestar el repliegue hacia un particularismo intransigente y el endurecimiento de las fronteras entre los distintos grupos. Maier sugiere que eso "significa reafirmar los compromisos con la inclusividad cívica y no simplemente con lo étnico; evitar refugiarse en el proteccionismo; fomentar proyectos y lealtades internacionales comunes más allá de una afinidad étnica o incluso cultural" (Maier 1994, pág. 63). Asimismo, uno podría, y de hecho debe, recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia al dialecto o grupo particular. Como sugiere el debate en torno al multiculturalismo y al pluralismo étnico, no tenemos por qué reducir la ciudadanía a la dimensión electoral de un ejercicio periódico del sufragio (Turner 1992, pág. 59). La ciudadanía no es sólo una categoría que permite homogeneizar las diferencias, pues en las sociedades contemporáneas es

©gedisa

una condición que implícitamente reconoce la diversidad de quienes la ejercen, así como de la variedad de modos en los cuales se ejerce y de los ámbitos donde se da dicho ejercicio. De hecho, la ciudadanía transformó la historia moderna de la sujeción al concebir al sujeto como un nodo de resistencia a su sometimiento. Balibar la describe como la forma paradigmática de la subjetividad política moderna por cuanto el ciudadano deja de ser sólo aquel que es llamado ante la ley y se convierte también, al menos virtualmente, en quien hace o declara válida la ley (2000, págs. 190-191). Vista desde esta perspectiva, la ciudadanía contempla la diferenciación y el nomadismo de las identidades contemporáneas y, al mismo tiempo, nos brinda un formato para pensar la resistencia al sometimiento. Lo que es significativo en esto es que no excluye articulaciones más amplias, es decir, un "nosotros" que incluye, pero transciende, los confines de una identidad de resistencia afincada en el "nosotros" del grupo identitario particular. En otras palabras, no excluye el *ñandé*.

Sin embargo, sea como una celebración de la diferencia en un contexto de multiplicidad o como un renacimiento derechista del nacionalismo xenófobo, el problema subyacente es el mismo. En ambos casos el énfasis en el particularismo olvida la universalidad o, por lo menos, sugiere una manera ambigua de entender la bondad de las diferencias y la universalidad de los universales. Pero se trata de un olvido engañoso, pues la idea de un particularismo puro o autorreferencial es inconsistente, aunque sólo sea porque la disputa por los derechos de los particularismos es enunciada a través del lenguaje de los derechos. Todo reclamo por derechos supone que hay alguien que enuncia el reclamo, pero si el reclamante debe lidiar con algo externo a sí mismo, entonces no se puede tratar de un juego en solitario: el proceso entero transcurre en un terreno de intercambios que excede las coordenadas del reclamante.

Sabemos que este olvido o descrédito de los universales entre quienes promueven la diferencia se debe a que se tienden a asociarlos con un fundamento último para dirimir disputas o con las grandes narrativas de la Ilustración europea que reducían las tradiciones de la periferia a un mero particularismo. Pero esto no tiene por qué ser así. No podemos pensar la tolerancia hacia el otro sin alguna noción de aquello que es intolerable, sin alguna manera de concebir los *límites* de la tolerancia y, por consiguiente, sin poner en juego cuestiones relativas al poder, la decisión y la exclusión. Esto, claro, nos indica que el debate sobre la diferencia también debe plantear la relación entre particularismo y universalidad. Para ser más preciso, debe concebir la universalidad como una categoría impura y no como un fundamento. Como veremos en el capítulo siguiente, la referencia a los

©gedisa

universales es ineludible si se quiere pensar en el estatuto de un terreno para el intercambio polémico que desplaza las fronteras entre las figuras del nosotros, *oré* y *ñandé*. Allí también se plantea el tema de la comunidad como espacio escindido y no como lugar de la reconciliación. Lo hago mediante la paradoja de una comunidad ausente que, sin embargo, emerge a través de una polémica acerca de si la comunidad es posible.

Quiero terminar diciendo algo más acerca del carácter ambivalente de la relación entre la política de la identidad y el discurso liberal. Si bien en un comienzo la lucha por la igualdad de derechos se ajustaba al *ethos* universalista del liberalismo y de la Ilustración, funcionando como eje del movimiento por los derechos civiles de la década de 1960, esto comienza a cambiar a medida que la política de la identidad cobra fuerza. No sólo se critica el liberalismo por su afición por categorías homogeneizadoras, tales como la ciudadanía legal y electoral, sino que además se comienza a abogar por una concepción de los derechos como mecanismo compensatorio. El derecho de los particularismos es entendido como un resarcimiento por desigualdades sufridas en el pasado, lo cual introduce un discurso moral acerca de la culpa y de la victimización o como una manera de contrarrestar las dificultades que tienen los grupos subalternos para ejercer la igualdad si sólo gozan del mismo derecho de los demás. La igualdad de derechos es insuficiente porque, si bien el propósito explícito es el de igualar, esta igualación no se concibe en el sentido habitual de "ser como los demás", sino como un proceso que requiere antes que nada desmarcarse de los demás, porque la igualdad es entendida como la igualdad de entre quienes quieren defender un derecho a "ser como particulares". Es por ello que la política de la identidad invoca el discurso de los derechos pero en vez de remitirse a su narrativa clásica, según la cual los derechos valen para todos o no son universales, exige derechos especiales para grupos especiales, esto es, derechos suplementarios más allá de los que gozan los individuos. La reivindicación de derechos suplementarios mediante la llamada "discriminación positiva" sirve para impulsar el capital político y social de los particularismos. Como regla general, las cuotas funcionan como expresión material de estos derechos: un número de lugares reservados para las mujeres para así potenciar su presencia en partidos políticos, un cupo preasignado de lugares, contratos gubernamentales y puestos de trabajo para estimular la participación de minorías étnicas, nacionales o culturales con escasa representación en las universidades, el mercado o el sector público, y así por el estilo.

©gedisa

El sistema de cuotas contribuyó a fortalecer la capacidad política y de negociación de grupos subalternos a la vez que socavaba algunos

de los presupuestos del liberalismo y de la Ilustración. Por ejemplo, los derechos suplementarios cuestionan la tesis de derechos iguales para individuos iguales y modifican el universalismo proclamado por la Ilustración. También debilitan a la visión liberal de los derechos como herramientas legales y políticas para defender la sociedad y al individuo del arbitrio de las autoridades públicas, pues los derechos especiales son, ante todo, un dispositivo para empoderar a grupos subalternos ante las fuerzas culturales y sociales hegemónicas. Por último, contrariando la glorificación liberal del individuo, aquí el sujeto de derechos ya no es el individuo posesivo, soberano y solitario, sino los grupos identitarios.

Pero este desafío terminó siendo más aparente que real. En la política de la identidad, la retórica antiliberal y contraria a la Ilustración siempre fue más radical que su práctica. Las perturbaciones generadas por esta política no condujeron a opciones más allá del marco liberal democrático y tampoco se cuestionó a la sociedad de mercado a pesar del discurso anticapitalista de algunos grupos. Los derechos especiales pronto fueron reprocesados y reabsorbidos como un suplemento ad hoc del esquema liberal de derechos universales, el desplazamiento del uno a los muchos dejó intacta la idea del ciudadano, como sujeto de derechos, y el Estado siguió siendo el destinatario de las demandas de derechos y cuotas y el garante principal de que éstos sean respetados. Wolin no habla directamente de la política de la identidad, pero es lo que parece tener en mente cuando escribe acerca de una política de intereses mezquinos donde el ciudadano es primordialmente "ejecutivo de negocios, sindicalista, feminista, oficinista, granjero u homosexual" y la sociedad se va acostumbrando "a la peligrosa idea de que los derechos, al igual que los subsidios agrícolas o los impuestos, forman parte del tira y afloja habitual de la política" (Wolin 1992, págs. 244-245). Para él, esta política es heredera de la concepción legal-liberal de la ciudadanía entendida como capacidad para obtener derechos, en vez de que sea para generar poder e inventar nuevas formas por medio de la acción mancomunada (pág. 250).

El razonamiento de Wolin exhibe las huellas del juego entre un *ñandé* inclusivo y diversos *oré* que demandan derechos colectivos para sí. Tal vez es excesivamente duro en sus apreciaciones, dado que las iniciativas impulsadas por la política de la identidad también lograron modificar las condiciones de grupos subalternos, a veces de manera simbólica al crear un sentimiento de dignidad entre ellos y, en ocasiones, también en términos sustantivos al abrir nuevas oportunidades. Pero Wolin tiene razón cuando dice que la política de la identidad está impregnada por la visión legal-liberal del ciudadano como sujeto de derechos. Ella mantu-

©gedisa

vo una ambivalencia hacia el marco liberal democrático de la política, pero, como ya se ha mencionado, también se instaló en él y en vez de montar un desafío real usó sus mecanismos para impulsar la agenda de los derechos colectivos. Los particularismos identitarios participaron de manera entusiasta en el tira y afloja habitual de la política de intereses y convirtieron su rebeldía inicial en un impulso estratégico para acentuar el pluralismo y la tolerancia desde dentro del escenario liberal democrático existente.

©gedisa

3

LA IMPUREZA DE LOS UNIVERSALES Y LA COMUNIDAD ESCINDIDA

El retorno de los universales

La universalidad no es un tema popular dentro del pensamiento posfundamento. El debate sobre la posmodernidad, en especial, en el marco de los estudios culturales, nos hizo sospechar de las pretensiones universalistas de los grandes relatos de la Ilustración. Por un lado, los universales se volvieron sospechosos de ser cómplices de las tradiciones intelectuales que subordinaban la diferencia a la uniformidad en nombre de la historia, la razón, el progreso, etcétera. Muchos vieron en esto un argumento tramposo, pues realmente se trataba de un particularismo, el de Occidente, que se presentaba a sí mismo como universal para consolidar una hegemonía política y económica. Había que poner las culturas subalternas en pie de igualdad con aquélla de los centros hegemónicos. Por otro lado, como vimos en el capítulo anterior, el desprestigio de los universales también fue consecuencia de la crítica de los discursos totalizadores y la simultánea reivindicación del particularismo impulsada por las diversas iniciativas que se ubican bajo la rúbrica de la diferencia y de una de sus versiones, la política de la identidad. El rasgo común de ambas reside en que la crítica no se hizo oponiendo una universalidad verdadera a una falsa, sino a través de un cuestionamiento del propio universalismo.

Sin embargo, en el plano práctico, la devaluación de los universales no es tan clara. Un caso ilustrativo es el de la demanda por una cuota mínima de mujeres en el ejecutivo nacional de los partidos políticos o en su lista de candidatos para cargos de representación popular. Se usa el sistema de cuotas como un mecanismo para revertir la desigualdad de género dentro de los partidos políticos. A primera vista, esta demanda parece romper con el universalismo del pensamiento liberal democrático clásico en la medida en que ella reivindica un derecho especial (la cuota estatutaria) para un grupo particular (las mujeres). De hecho, lo hace, pero también hace algo más, ya que quienes proponen la cuota defienden la validez de un derecho especial en nombre de un principio universal

©gedisa

o, más bien, plantean ese derecho especial como mecanismo para realizar la promesa de una igualdad política universal socavada, o incluso negada, por la discriminación de género. Al invocar el discurso de los derechos, que es algo que a todas luces trasciende la particularidad de las mujeres, quienes propugnan las cuotas sitúan su exigencia en un espacio político compartido con otros. Las ideas, argumentos, principios, discursos y experiencias sedimentados que circulan en este espacio no siempre pueden reducirse a normas y reglas o a un puro decisionismo. Constituyen, más bien, un corpus de jurisprudencia política característico de las sociedades liberales democráticas modernas. Este corpus es objeto de desconfianza y conflictos, pero también constituye un marco para los intercambios políticos y proporciona dispositivos tácticos para alegar en favor o en contra de la introducción de cambios. La equidad y el valor positivo de la participación, por ejemplo, son invocados como medios para negociar la igualdad de género en posiciones de liderazgo, es decir, para lograr la paridad de la participación. Esto sugiere una analogía con el trabajo de Piero Sraffa sobre la teoría económica neo-ricardiana, excepto que en vez de hablar de la producción de mercancías por medio de mercancías, el uso táctico del discurso de los derechos funciona para producir universales por medio de una disputa en torno a los universales. La disputa es el eje de este proceso. En nuestro ejemplo, la producción de universales se verifica a través de una polémica para poner a prueba la universalidad de la igualdad universal, lo cual constituye al mismo tiempo un esfuerzo por instituir una figura particular (la cuota) para concretar esa universalidad.

Dondequiera que se establezca, un sistema de cuotas o de derechos especiales es el resultado contingente de conflictos concernientes a la igualdad de género y de los medios para lograrla. El "llenado" del principio de igualdad a través de las cuotas es contingente porque siempre pudo haber sido de otro modo y aún puede ser modificado por otro tipo de contenido. Ni siquiera tenemos por qué asumir que la igualdad debe ser concebida sólo en función de cuotas o de derechos. Estos últimos son sólo dispositivos para ponerla en práctica. Laclau (1966b) propone una manera distinta de pensar aquello que he denominado una producción de universales por medio de una disputa en torno a los universales. Se basa en la lógica del significante. Sostiene que la universalidad aparece cuando una diferencia, sea un contenido particular o una demanda, se transforma en el significante de una plenitud ausente. No hay una coincidencia necesaria entre la demanda y el universal, entre una encarnación particular y el principio de universalidad como tal. En el caso de las

©gedisa

cuotas, un grupo particular (las mujeres) se desdobla e intenta asumir la tarea de representar la ausencia y, a su vez, la posibilidad misma de la universalidad (la igualdad) a través de una medida específica (la cuota). Esta doble inscripción debilita la noción habitual de la igualdad. Para usar la terminología de Laclau, no importa si se trata de un exceso de lo universal en relación con las demandas particulares o de la insuficiencia de éstas para encarnar el principio de igualdad universal; lo que cuenta es que la falta de coincidencia entre particular y universal ensancha el campo del conflicto político para que aparezcan otras iniciativas que también pretenden hegemonizar o fijar el contenido de la universalidad (Laclau 1996a, págs. 76-85).

Esta disputa pone de manifiesto la presencia de la fuerza y, por ende, del poder, resistencia, jerarquías, etcétera, en la negociación de las cuotas, pues quienes abogan por ellas intentan reactivar las formas existentes de la igualdad y la participación política a pesar o en contra de los discursos patriarcales que circulan dentro del espacio compartido del partido político. La demanda de cuotas también busca afirmar una identidad (una diferencia, "nosotras las mujeres") a través del enfrentamiento con un exterior masculinizado que constituye a las mujeres como excluidas. El mero hecho de que puede haber una resistencia a las cuotas sugiere que es poco probable que el éxito del reclamo sea el resultado de una decisión unánime y además que la fuerza está presente. Pensemos, por ejemplo, en un electorado femenino dentro del partido o en la sociedad en general; su movilización, o la mera posibilidad de hacerlo, funciona como una amenaza para la conducción partidaria. No obstante, si bien la cuota tiene por objeto rectificar la exclusión o la presencia limitada de las mujeres en posiciones de liderazgo y de ese modo reconfigurar lo que se entiende por igualdad política, también crea una nueva exclusión al imponer límites al rango de posiciones disponibles para otros grupos o individuos dentro del partido.

La conveniencia, o no, de esta nueva exclusión es objeto de una polémica, pero la posibilidad de esta nueva exclusión nos permite demostrar que los universales son constitutivamente impuros. Esto no invalida la legitimidad de las cuotas como una medida para establecer la igualdad, sino más bien pone en cuestión la pureza de los universales. Ya se ha indicado que la no coincidencia entre la medida de igualdad y el principio de igualdad universal es necesaria y no accidental. La brecha entre ellos hace posible que surja un campo político donde la polémica y el enfrentamiento tienen lugar. La legitimidad de las cuotas surge cuando se ha asegurado su aceptación, es decir, cuando la lucha por las cuotas

©gedisa

ya ha hegemonizado con éxito el campo político y borrado (o por lo menos diluido) el recuerdo de la violencia excluyente involucrada en su institución.[1] Esto, a su vez, indica que la negociación de la universalidad de las cuotas (de una medida que funciona como medio para alcanzar la igualdad política universal) se refiere también a la negociación de su aceptación. La polémica en torno a la igualdad de género funciona, además, como un dispositivo para recrear o reconfigurar el espacio compartido dentro del partido y la identidad de quienes participan en él. Se trata de una comunidad que no requiere de la reconciliación o, mejor aún, que nos muestra la imposibilidad de constituir un espacio común en términos de un Uno indiviso: el espacio partidista sigue siendo un espacio atravesado por fisuras, y las diferencias de género son sólo una de ellas.

El ejemplo de las cuotas ilustra un modo puramente político de plantear la universalidad. La igualdad deja de ser un referente autónomo para convertirse en un objeto de polémica que moldea la identidad de los contendientes y el espacio en el que se desarrolla dicha polémica. La apuesta estratégica por las cuotas también está marcada por la ambigüedad. Se busca la igualdad en nombre de un grupo particular que, explícitamente, desea mantener su identidad como tal o, mejor dicho, desea configurar su identidad acentuando su diferencia de los demás, mientras invoca algo que transciende su propia particularidad. Lo que parece ser una demanda estrictamente particular está contaminado por la referencia a un término ausente, el de la universalidad. Las cuotas son presentadas como un medio para tratar un daño (la desigualdad basada en la diferencia de género) con el propósito de revertirlo mediante la realización de la igualdad política universal. Esta última es el hilo conductor de la demanda de cuotas incluso y, en especial, teniendo en cuenta que los contornos de la igualdad cambian a través de las cuotas mismas. De ahí la ambigüedad del particularismo: en vez de ser una diferencia autónoma encerrada sobre sí misma, está permanentemente en deuda con algo ajeno a sí mismo.

Esta ambigüedad nos muestra el carácter contencioso de la devaluación y el descrédito de los universales. Pero el propósito de esta discusión no es sólo demostrar la relevancia práctica que tienen los universales en

[1] Como dice Derrida (1994b, pág. 41): “La unificación y la legitimidad nunca se establecen con éxito si no se logra que la gente olvide que nunca hubo una unidad natural o una fundación previa”. En un tono similar, Slavoj Žižek (1994, pág. 204) señala que la hegemonía se ejerce cuando la irrupción violenta de un elemento se percibe como un “acontecimiento esperado”, es decir, “la ‘hegemonía’ designa la violencia usurpadora cuyo carácter violento es cancelado”.

©gedisa

la política, sino también reflexionar acerca de cómo pueden ser teorizados dentro de un terreno posfundamento. No podemos reducir esta tarea a la observación banal de que los universales no son referentes absolutos empeñados en subyugar las diferencias en nombre de una identidad única. Ella tampoco consiste en encontrar un equilibrio adecuado entre dos esencialismos, el de la totalidad y el de los elementos, o de proponer un justo medio que reconcilie la universalidad con el particularismo. Antes bien, la tarea pendiente es pensar acerca de lo que Rancière llama medidas de lo inconmensurable o, alternativamente, acerca del estatuto o la condición de los referentes para demandas contrapuestas cuando la multiplicidad es un hecho y la existencia, o no, de la comunidad y el terreno de la disputa están en juego. Dicho de otro modo, nos interesa ver cómo funciona la universalidad cuando una cierta objetividad o hegemonía están en juego y la polémica está a la orden del día.

La discusión acerca de los universales nos permitirá evaluar de nueva cuenta la dimensión política de la diferencia en situaciones de conflicto a fin de comprender el papel de la polémica en la negociación de demandas particulares y la formación de un espacio compartido. Ninguna reflexión sobre las decisiones y la validez de los reclamos, es decir, sobre aquello que concierne a la singularidad, se puede reducir a una simple aplicación de la regla. Las decisiones están inmersas en el terreno indecidible que se abre entre las normas y su redescripción, lo cual significa que la condición concreta de los universales depende de contiendas políticas. La universalidad deviene una categoría contingente e impura que surge en la negociación de la equivalencia en escenarios de conflicto entre demandantes. La contingencia, la indecidibilidad, la verificación polémica y la construcción simultánea del espacio de la argumentación demostrarán de qué manera los conflictos para determinar la universalidad de los universales pueden también contribuir a generar un efecto de comunidad.

La contingencia del referente

La indagatoria acerca del estatuto del referente debe centrarse en su naturaleza contingente o, mejor dicho, en el entremedio o espacio que se abre entre la identidad y su otro. Este entremedio hace posible que haya política. Para desarrollar este argumento debemos demostrar cómo se puede mantener la relación entre equivalencia y diferencia sin presuponer una totalidad que determine su relación.

©gedisa

Arendt nos brinda un punto de partida para plantear este asunto cuando dice que "la igualdad significa la igualación de las diferencias (...) Cuando hablamos de igualdad debemos siempre preguntar qué es lo que nos iguala" (Arendt 1977, pág. 105), lo cual supone un juego entre igualdad y diferencia y no la reducción de la diferencia a la igualdad. Ella ilustra el carácter relacional y, por ende, externo y contingente, de la equivalencia mencionando lo que ocurre entre los miembros de un jurado: "Lo que comparten los integrantes de un jurado es su interés por el caso, que es algo externo a ellos". La pregunta que se desprende de esto es la siguiente: si la igualdad política es siempre una igualdad concebida como *igualación*, una expresión que permite mantener las diferencias entre los términos que son igualados, ¿cuál es el estatuto de aquello que iguala, del referente que funciona como *medida* de la igualación, en un terreno que no puede estar dominado por la igualdad o la diferencia puras?

Veámoslo a través de un nuevo ejemplo, esta vez tomado de los mercados de divisas. Hasta 1971, fijar una tasa de cambio entre distintas divisas nacionales era un procedimiento bastante sencillo gracias al patrón del dólar-oro. Los acuerdos de Bretton Woods de 1944 establecieron un sistema de tipo de cambio fijo mediante el cual se establecía el valor de una moneda en relación con el oro. El dólar estadounidense funcionó como medida universal de este sistema debido a la confianza que proporcionaba la convertibilidad del dólar en oro. Ello se debe a que en esa época el Banco Federal de Reserva de los Estados Unidos contaba con cerca del 80% del total de las reservas mundiales de oro. Usaba esas reservas para respaldar el dólar y garantizaba que cualquier banco central que contara con divisas estadounidenses pudiera convertirlas en oro cuando lo deseara a un precio fijo de 35 dólares por onza. Las grietas en este sistema se fueron acumulando a medida que acreedores de los Estados Unidos, amparándose en la convertibilidad vigente, comenzaron a exigir el pago en oro. Con ello disminuyeron las reservas norteamericanas en Fort Knox hasta que en 1971 el gobierno del presidente Richard Nixon suspendió la convertibilidad y de ese modo precipitó el derrumbe del patrón oro y de Bretton Woods. El mercado se quedó sin unidad de medida referencial para determinar el tipo de cambio o el poder de compra de una moneda en relación con otra. El oro ya no podía cumplir su papel como mediador universal de la equivalencia, con lo cual tampoco se podía deducir la relación entre diferencia y equivalencia a partir de la fórmula oro-dólar.

©gedisa

La ausencia de un patrón fijo no impidió que el mercado estableciera el valor de las divisas. Sólo lo obligó a buscar un mecanismo diferente

para hacerlo. Después de 1971, el régimen de tasa fija fue reemplazado por un sistema de tasa flexible con el cual las monedas flotaban libremente unas con respecto a las demás. La paridad ya no se determinaba uniformemente: el dólar australiano podía subir frente a la libra pero perder terreno frente al yen o al dólar estadounidense, el euro podía ganar terreno contra el dólar, pero perderlo en relación con el yen, y así por el estilo. El nuevo contexto introdujo la asimetría en el sentido de un desarrollo desigual y combinado de tipos de cambio, así como la contingencia en el valor de las monedas nacionales. También era más complejo debido a la variedad de criterios involucrados en el cálculo de los valores de las monedas y a la necesidad de adecuar el cálculo estratégico al peso cambiante de cada criterio. Gareth Evans, un especialista en divisas de Rothschild Asset Management, resume el lado operativo de este nuevo contexto de la siguiente manera: "Tenemos un plan estratégico de doce meses que se sobrepone a una visión táctica de entre una semana y tres meses. Observamos las diferentes monedas. Luego tomamos el valor de una moneda en relación con otras, que es una técnica conocida en el mercado como paridad del poder de compra. También debe atenderse a las tasas de interés relativo en los distintos países y a los flujos de capital entre monedas. Y, además, uno debe reaccionar a acontecimientos inesperados, tales como el estallido de hostilidades en el Golfo" (citado en Miller 1993, pág. 31).

Obsérvese que este ejemplo elude la necesidad de un fundamento último y de una particularidad pura. La equivalencia no está regida por una norma única y fija, esto es, por una medida de medidas como el patrón dólar-oro. Tampoco se basa en la decisión arbitraria y subjetiva de cada banco central. Por el contrario, se construye mediante la interacción de diversos criterios. Éstos incluyen la fuerza relativa de la economía de cada país, los efectos de los acontecimientos políticos como guerras o elecciones, las expectativas de la gente sobre el impacto de políticas monetarias y fiscales, fluctuaciones en las tasas de interés y operaciones especulativas de las casas de cambio y los bancos centrales. Así, la paridad se produce y se transforma de manera continua mediante la interacción de estos criterios en el juego de lenguaje de los mercados cambiarios. Parafraseando a Wittgenstein, podemos decir que los jugadores no saben cuán grande es el tablero y que en este juego las reglas mismas están en juego.

©gedisa

Esto tiene dos consecuencias. Una se refiere al estatuto del patrón. En un régimen de tasa flexible la noción de "medida de equivalencia" tiene un significado distinto del que tenía en la teoría valor-trabajo o en

el sistema de cambio fijo anterior. La equivalencia ya no se basa en un referente autónomo ubicado fuera del proceso de intercambio de divisas; se convierte en una diferencia fluctuante cuyo papel se establece en un proceso continuo de negociación de tipos de cambio. Este proceso produce una medida de paridad entendida como una equivalencia fluctuante entre distintas monedas y también genera la validez de la medida entre los participantes en el juego de lenguaje del mercado de divisas. La segunda consecuencia se refiere al aspecto operativo de este proceso. El tipo de cambio entre monedas es un resultado contingente de cálculos, decisiones e iniciativas estratégicas, sea en cuanto al peso asignado a cada criterio o al momento preciso de las decisiones. Todo esto ocurre en condiciones de información incompleta y frente a los esfuerzos de distintas autoridades monetarias y especuladores por debilitar o fortalecer una moneda en particular. Esta negociación de la paridad incluye un elemento de riesgo y en consecuencia, una incertidumbre que no puede disiparse: fija el poder de compra temporal de las monedas midiéndolo con respecto a las demás, lo cual no garantiza que mejorará la posición de todos los participantes y de todas las monedas. Ello a su vez disocia la universalidad de la equivalencia de la idea de la igualdad absoluta. En cada momento la diferencia de tipos de cambio es simultáneamente una equivalencia entre monedas, pero éstas no pueden ser absolutamente diferentes o absolutamente equivalentes entre sí dado que tales distinciones dependen de las circunstancias en que se dio el intercambio.

Deliberación y confrontación

Pasemos ahora al caso de las equivalencias en un contexto de demandas contrapuestas. El punto de partida para abordar esto es reconocer que existen diferendos: no con el fin de denunciar un daño, sino para enfrentar la posibilidad de juzgar. Ésta parece ser una decisión meramente arbitraria: ¿enfrentar los diferendos en nombre de qué? Si invocamos un principio general en nombre del cual justificamos el riesgo de un diferendo, entonces debemos presuponer también una cierta jerarquía de principios con un vértice, o centro, que funcione como punto final de imputación o criterio de juicio último. Pero entonces no tendría sentido sostener, como lo hago aquí, que la igualdad entre distintos grupos surge de la propia negociación de la equivalencia. El ejemplo de la paridad cambiaria ya ha ilustrado esta posibilidad. De modo que podemos dejar de lado tal referente externo y proceder a

©gedisa

ubicar el problema en el contexto del conflicto. Esto es, aceptemos que el conflicto o la división son el terreno constitutivo de lo que es, de modo que toda unidad debe ser vista sólo como una suspensión temporal de una división que puede reactivarse de nuevo y, también, que puede generar nuevas divisiones.

Esta premisa ontopolítica no es nueva. Rancière la encuentra incluso en Aristóteles, para quien la política debe manejar la coexistencia de dos elementos irreductibles en la ciudad: el rico y el pobre, virtualmente siempre en guerra entre sí (Rancière 1995a, págs. 12-13). También aparece como una de las premisas centrales de la modernidad política, por lo menos desde Hobbes en adelante: el orden es una respuesta a una división originaria y surge de ésta.[2] Derrida también se remite a ello cuando sostiene, en un tono que recuerda al Nietzsche de *La voluntad de poder,* que las convenciones e instituciones son modos de estabilizar algo que es irremediablemente inestable y caótico (Derrida 1996, págs. 82-83). Estabilizan o domestican el juego de fuerzas sin jamás poder erradicar los efectos subversivos o disruptivos de ese juego. Para Derrida, este caos irreductible abre la posibilidad, que también es un riesgo, de desestabilizar y transformar un estado de cosas existente, lo cual nos ayuda a entender por qué hay política y es posible la ética. Como veremos enseguida, si la estabilidad fuera algo natural, o al menos definitivo, viviríamos en un mundo algorítmico en el que la administración de las cosas no dejaría espacio para la ética o la política. En pocas palabras, estaríamos inmersos en el mundo de *The Matrix* donde el mundo verdadero se volvió algoritmo y no fábula.

[2] La idea de interpretación "ontopolítica" proviene de Connolly (1995, págs. 1-40). quien la usa para dar cuenta del peso que tienen las aseveraciones ontológicas en los argumentos políticos y teóricos, pero también para debilitar las connotaciones más restrictivas y totalizadoras asociadas con la ontología. La referencia al estatuto ontopolítico de la division –por lo demás, una tesis básica de la modernidad– es un supuesto ontopolítico de los argumentos desarrollados en este capítulo. La solución absolutista de Hobbes al problema de la división es concebir el orden político como una forma de superar o suprimir el conflicto y, por consiguiente, las relaciones agonísticas, mientras que la solución democrática reconoce el carácter inextirpable del conflicto y lo incorpora de manera reglamentada. Lefort (1988, pág. 18) retoma este punto al discutir la relación entre el conflicto político y la unidad de la sociedad en una democracia: "La construcción de un escenario político en el que pueda tener lugar la competencia muestra que la división es, en general, constitutiva de la unidad misma de la sociedad. O, para expresarlo de otra forma, la legitimación del conflicto puramente político contiene en sí misma el principio de legitimación del conflicto social en todas sus formas".

©gedisa

La condición ontopolítica de la división impulsa el juego entre orden y disrupción, pero también modifica la situación de los contrincantes. La relación entre éstos no permanece inalterada, aunque sólo sea porque ellos mismos son afectados por el juego de distinciones entre un adentro y un afuera y no son sujetos que anteceden a ese juego. Sea en el caso de las cuotas mínimas de participación o en asuntos concernientes al orden y a la objetividad en general, las relaciones de oposición configuran y reconfiguran la identidad de los colectivos involucrados. Debemos insistir en este punto. Toda referencia a una división supone una distinción entre dos lados, como el interior y el exterior de un sistema o el nosotros y el ellos de la política, y a la vez una frontera que invariablemente excluye algo. La exclusión conlleva un elemento de fuerza desde el momento en que hay una frontera por mantener y un exterior por contener. Pero la exclusión y la violencia, que ella implica, no son necesariamente reducibles a un simple acto de discriminación que opera como síntoma del quiebre de la equivalencia. A menudo, efectivamente, es una discriminación en el sentido moralmente reprobable de la palabra, como en el caso de la negación de los derechos ciudadanos a un grupo particular, pero también puede propiciar una equivalencia y forjar una unidad.

Esto no es tan extraño como parece. Derrida incluso le asigna un papel constructivo a la violencia excluyente que retorna como un suplemento o posible afuera constitutivo de la unidad o identidad de un objeto. La noción del afuera constitutivo fue acuñada por Staten para referirse a un afuera que resulta necesario para la constitución de un fenómeno en su "como tal", esto es, se trata de un afuera que funciona como condición de posibilidad del adentro (Staten 1984, págs. 16-19). Considérese el caso de los agrupamientos amigo-enemigo. El adversario funciona como amenaza, pero también puede contribuir a dar un sentido de propósito y cohesión a colectivos humanos que de otro modo podrían tener poco en común. Un ejemplo es el papel del "judío" en la Alemania nazi, una exclusión radical moralmente reprobable que funcionaba como medio de cohesión política. Otro ejemplo de la época de la guerra fría, mencionado en el primer capítulo de este libro, es la relación entre la OTAN y el Pacto de Varsovia, dado que cada uno de los polos funcionó como el afuera constitutivo del otro.

Hay otras formas menos directas de reingreso del afuera constitutivo cuando no existe un reconocimiento formal del adversario. Tal sería el caso del retorno de los "otros" políticos que, a pesar de su exclusión, funcionan como una suerte de afuera constitutivo, pero en paralaje. Durante el régimen de Alfredo Stroessner y de su Partido Colorado en

©gedisa

Paraguay, sólo se reconocía como oposición legítima a los partidos legales y en extremo dóciles. El grueso de la oposición estaba conformado por partidos y movimientos extraparlamentarios, pero éstos estaban formalmente excluidos de la esfera política y se les negaba la condición de adversarios legítimos. Se les tachaba de formaciones políticas ilegales y eran tratadas con leyes penales, la Ley 209 "De defensa de la paz pública y la libertad de las personas" y la Ley 294 "De defensa de la democracia". Sin embargo, durante todos los gobiernos de Stroessner el Gobierno, la Policía, las Cortes, los medios de comunicación oficialista y el Partido Colorado se dedicaba a atacar a la oposición extraparlamentaria y no a la que contaba con reconocimiento legal. El haberla excluido del espacio institucional no evitó su reingreso como adversario político. Sólo provocó una confrontación en paralaje, pues a pesar de su exclusión esta oposición funcionaba como el afuera constitutivo del Gobierno. También demostró que la confrontación configura y modifica la identidad de los participantes, aunque sólo sea de manera parcial. Como lo reconoció Bill Clinton varios meses después de su toma de posesión como presidente de los Estados Unidos: "La dolorosa lección es que uno se define a sí mismo por el adversario con quien se pelea" (en Bob Woodward, *The Agenda*, citado en *The Independent* 1995, pág. 16). Esto demuestra que en la lucha, que por lo demás pone en riesgo la distinción entre igualdad y diferencia, se abre un posible espacio de negociación. La relación entre fuerzas y puntos de articulación se debilita, dado que no hay una relación de necesidad intrínseca entre estos términos.

La confrontación argumentativa es importante por varias razones. La medida de equivalencia no es algo que esté esperando ser descubierta a través de un esfuerzo intelectual persistente. Tampoco puede ser una tarea que se deje a uno de los contendientes, a menos que estemos pensando en el caso en que un grupo introduce una medida que los demás aceptan voluntariamente. Esto es menos probable que ocurra en situaciones en las que realmente importa, a saber, cuando hay conflicto entre las partes. Se podría alegar que el Gobierno o algún contendiente poderoso recurren a una imposición unilateral de la medida, lo que presupone que cuentan con los recursos para reducir a la oposición, o al adversario en sentido genérico, a una posición subordinada. Ésta es una decisión puramente política. No obstante, incluso si lo logra, la mera imposición genera obediencia sin obligación moral. Puede suprimir el conflicto durante algún tiempo, pero también puede terminar propiciando resentimiento, que, en última instancia, en vez de evitar el conflicto

©gedisa

acerca de la legitimidad de la medida, puede fomentarlo. Estos mismos argumentos son aplicables *dentro* de un grupo de contendientes, sean éstos partidos políticos, grupos étnicos u organizaciones religiosas, que son particularismos dentro de una comunidad política más amplia. De lo contrario, habría que introducir un supuesto bastante dudoso, a saber, que los grupos cuentan con un consenso interno a priori.

Hay otra razón para la deliberación. En el ejemplo de los tipos de cambio vimos que la equivalencia surge de la negociación de un equilibrio fluctuante en situaciones de conflicto. Se trata de un caso paradigmático de cómo se puede construir una equivalencia sin apelar a un referente externo autónomo, trascendental. Sin embargo, el tránsito de los mercados cambiarios a los juegos de lenguaje más políticos no es directo. Requiere un ajuste, aunque sólo sea porque la política modifica la condición que tenían la negociación y la controversia en los mercados de divisas. El establecimiento de la paridad entre monedas transcurre en un sistema en el cual ciertamente hay conflictos pero, a diferencia de una disputa política, ello no requiere de esfuerzos argumentativos para validar los diversos momentos de su equilibrio fluctuante. No hay polémica en los mercados de divisas, por lo que el paso de la equivalencia entre monedas a los enfrentamientos políticos en torno a la igualdad y a la igualación requiere de un esfuerzo de traducción. Parafraseando a Lyotard, en la política, la realidad de las equivalencias debe ser demostrada, es decir, argumentada y presentada como caso a fin de convertirse en un estado del referente para los reclamos entre los contendientes (Lyotard 1988, págs. 23 y 16; Rancière 1995b).

Ésta es otra manera de hablar de la dimensión polémica de la igualdad o de aquello que se erige como medida de igualación. Rancière aborda esto de manera explícita al relacionar la universalidad con la polémica. Para él, la universalidad no es el lugar de un fundamento o ideal y tampoco "el *eidos* de la comunidad con el que se contrastan situaciones particulares" (Rancière 2000, pág. 147; también 1995a y 1995b). Más bien, la concibe como un operador lógico que existe sólo en la medida en que es puesta a prueba. Uno puede invocar al hombre, al ser humano, la igualdad o la ciudadanía, dice, pero la universalidad no radica en esos conceptos sino en la verificación polémica de lo que se desprende de ideas tales como ciudadanía, igualdad ante la ley, etcétera (Rancière 2000, págs. 147-148). De ahí la dimensión política de la universalidad, el hecho que ésta es el efecto de una práctica que pone a prueba los universales singularizándolos en una disputa que plantea la cuestión de saber en qué son efectivamente universales y en qué son sólo poder.

©gedisa

Esta verdad no se deriva de un fundamento; sólo puede ser un resultado contingente de luchas y negociaciones. La verdad de un universal, señala, es un *topos*, una construcción práctica y discursiva; es el efecto de una trama argumentativa que, a su vez, construye el espacio perceptible de la argumentación: lo que más adelante llamará la partición o división de lo sensible (Rancière 2002, págs. 15-28). Esta partición no supone un acuerdo previo, pues Rancière sostiene que las partes en un diálogo son irreconciliables: pueden escucharse mutuamente sin necesariamente estar de acuerdo. Esta trama argumentativa es el corazón de la polémica.

La argumentación o deliberación es una manera de presentar este caso, pero no debería ser vista como el mecanismo que revela un patrón común o un referente externo al proceso de negociación o como una situación de habla ideal con miras a determinar la verdad de un reclamo o como un intento formal por derivar la validez de un reclamo a partir de una serie de premisas o como una forma de reconciliar a una comunidad dividida. Ya dijimos algo acerca del rechazo de un referente autónomo, indisputable al referirnos a la contingencia de los tipos de cambio entre monedas. El referente es precisamente lo que está en juego en una polémica. Lefort refuerza esta postura cuando invoca su conocida tesis acerca de la disolución de los indicadores de la certeza en los órdenes democráticos, la cual de hecho es una manera de plantear la contingencia de todo orden. Dice lo siguiente:

> La institución de la democracia provino del rechazo de todo punto de vista absoluto... La exigencia de legitimación se impone en el momento mismo de la acción y el pensamiento. Los hombres asumen la tarea de interpretar acontecimientos, conductas e instituciones sin poder recurrir a la autoridad de un juez supremo [...] En otras palabras, el mundo aparece como un efecto de las distintas perspectivas que surgen de cada lugar único. Imposible de abarcar, aun así requiere del debate sobre lo que es legítimo y lo que no lo es, así como, de parte de cada individuo, un esfuerzo continuo de juzgar (Lefort 1990a, págs. 9-10).

Esto significa que en los órdenes democráticos la gente no se limita a reflejar las normas preexistentes dado que, como señala Ferry, no hay una coincidencia entre la inscripción y lo inscrito o significado de lo instituido (Ferry 1990, pág. 74). También refuerza algo que señalamos acerca de la contingencia de la objetividad: la deliberación no busca develar la esencia del referente sino establecer su estatuto, es decir, el

©gedisa

significado instituido de lo que se inscribe. Esto tiene que ver con el corpus de jurisprudencia política, algo que retomaremos más adelante en la discusión de la indecidibilidad.

Perelman y Manin abordan los otros dos puntos, en especial, lo de la situación de habla, y disocian la argumentación de la verdad de toda necesidad lógica (Perelman 1971, págs. 145-149; Manin 1987, págs. 338-368). Para Perelman la argumentación tiene que ver con el razonamiento práctico. Al igual que el razonamiento legal, se refiere a situaciones en que la gente busca justificar sus opiniones o decisiones convenciendo al público al que se dirige. Manin, siguiendo a Perelman (y, antes de él, a Aristóteles) sostiene que las nociones de verdadero y falso son inadecuadas para describir las proposiciones y el resultado final de las controversias políticas. Las partes involucradas en una deliberación polémica buscan defender sus posiciones y refutar las de sus oponentes. Sus proposiciones pueden ser más fuertes o más débiles y los argumentos ser más o menos exitosos para suscitar aprobación, pero esto es prácticamente lo único a lo cual pueden aspirar. En el razonamiento práctico, dice Perelman, los argumentos "nunca son concluyentes como lo son las deducciones formalmente correctas", mientras que Manin mantiene que "cualquiera que sea la fuerza de una argumentación, su conclusión nunca es estrictamente necesaria" (Perelman, pág. 147; Manin, pág. 353). Por eso la deliberación es en principio controversial y su resultado incierto.

También sería un error suponer que la deliberación o argumentación que ocurre en una polémica sea retórica en el sentido despectivo del término. En el plano filosófico, Rancière (1995a, págs. 97 y 102-104) se opone firmemente a ello y alega que el carácter irreconciliable de las partes antecede a cualquier disputa específica. Esto refuerza la ya mencionada tesis acerca de la condición ontopolítica de la división, debido a que la deliberación no es un mecanismo para alcanzar un consenso sino un medio para tratar un daño. En un diálogo democrático las partes se escuchan las unas a las otras, pero no están de acuerdo entre sí o, por lo menos, no lo están en el sentido de conciliar sus intereses o formar una voluntad común. El suyo es el diálogo de una comunidad dividida cuyas divisiones como, por ejemplo, entre ricos y pobres, están presentes a lo largo del proceso de deliberación y prevalecen aun cuando ya haya un acuerdo y el daño esté resuelto. "El daño –dice– es la verdadera medida de la alteridad, lo que une a los interlocutores al tiempo que los mantiene alejados entre sí." En otras palabras, la diferencia se ubica dentro de la mismidad. De modo que los interlocutores de una polémica no son so-

©gedisa

cios y el daño que da lugar a su disputa se encara sin que necesariamente sea reparado, debido a que el "qué" de la disputa está siendo transformado continuamente. En este sentido, la deliberación, como un modo de comunicación en una comunidad dividida, se asemeja a la "guerra de interpretaciones" de Nietzsche. Lo que está en juego en esta guerra es el estatuto de la objetividad y, como en toda guerra, la fuerza es un elemento constitutivo de la comunicación entre las partes.

Es por ello que no debemos confundir la deliberación con un intercambio apacible entre iguales. Desde una óptica distinta, Lefort y Fraser ponen en tela de juicio la creencia de que el habla es el único medio de persuasión y que ella no refleja desigualdades de poder (Lefort 1991a, págs. 66-67; Fraser 1992, págs. 119-120). La argumentación está marcada por la asimetría de los participantes, aun cuando sólo sea por la distribución desigual de recursos discursivos tales como las habilidades retóricas o la capacidad cultural. Éstas refuerzan la posición de quienes pueden dominarlas y revelan que la deliberación no depende sólo de la persuasión racional, pues la fuerza y el poder también intervienen en la comunicación entre las partes. Laclau va aun más allá cuando señala que la propia persuasión incluye un elemento de violencia. Está presente, dice, cuando tratamos de convencer a alguien de que cambie sus opiniones por medios puramente argumentativos, pues ello implica la supresión de las opiniones que esa persona tenía inicialmente (Laclau 1996d, págs. 195-200).

Si bien la persuasión o la destreza retórica pueden ser vistas como manifestaciones implícitas o, incluso, relativamente benignas de la fuerza y el poder, estas últimas se vuelven más visibles cuando los contrincantes apelan a medios no deliberativos, pero perfectamente democráticos, para enfrentar a sus adversarios y bregar por una demanda. Por ejemplo, cuando apelan a su autoridad dentro de instituciones, cuando establecen alianzas con otros grupos, cuando usan, o amenazan con usar, su capacidad de disrupción mediante acciones legales, huelgas o manifestaciones en la vía pública, y así por el estilo. La fuerza también está presente en los procesos de deliberación cotidianos cuando se invoca a la mayoría para resolver un *impasse* en la discusión sin recurrir a la violencia física. Como dice Manin (1987, págs.360-361), la fuerza decisionista del principio de mayoría se impone cuando los conflictos no pueden resolverse por medio de la negociación entre grupos. Esta medida de fuerza impone límites a la deliberación, aun cuando su aplicación esté doblemente restringida. Primero, por la necesidad de considerar la legitimidad del proceso de deliberación que condujo a la formación de la mayoría y su afirmación

©gedisa

de una decisión, y segundo, porque las minorías, con toda probabilidad, van a persistir en su postura a pesar y más allá del principio de mayoría. Se trata del viejo argumento de Nietzsche. "La resistencia –dice– está presente incluso en la obediencia; no se renuncia al poder individual. Por lo mismo, en el mando hay un reconocimiento de que el poder absoluto del adversario no ha sido derrotado, incorporado, desintegrado. Obediencia y mando son formas de lucha" (Nietzsche 1967, pág. 642).

La disposición para usar estos recursos indica varias cosas. Primero, que la fuerza no es un accidente que le ocurre a la deliberación. Es parte de la estructura de posibilidades de la propia argumentación. Segundo, que en la negociación de la equivalencia se renuncia a algo, es decir, la comunicación que se da en la argumentación incluye la posibilidad de una realización parcial de los objetivos en disputa. El acuerdo sobre una medida de equivalencia es compatible con una pérdida que no siempre se distribuye de manera uniforme entre los contrincantes. Por último, y como consecuencia de lo anterior, que la negociación, como en el ejemplo de la paridad entre distintas monedas, pone límites a la pureza de las medidas de equivalencia.

Observemos con mayor detenimiento la noción de límites. ¿La idea de equivalencia es inicialmente absoluta y sólo después se torna limitada a través de la negociación? Es claro que no, pues el compromiso que surge de una negociación es un límite de segundo orden. El primero ya está presente en el supuesto ontopolítico que le asigna un estatuto constitutivo a la división. Hemos visto que dicha división supone una distinción y una exclusión y, por lo tanto, una frontera y un límite para la equivalencia. El segundo límite funciona como suplemento del inicial. Es un límite político. Mencioné anteriormente que una división puede ser reactivada porque la unidad es sólo una suspensión temporal de las divisiones. La igualdad, como resultado contingente de conflictos y cálculos estratégicos, es un momento sedimentado en un equilibrio fluctuante. Los contendientes cuestionan las exigencias de sus adversarios en una negociación donde algunos reabren la discusión acerca de las equivalencias hegemónicas para negociar otro equilibrio, mientras otros tratarán de conservar el estado de cosas existente. Como en cualquier negociación, las partes terminan haciendo concesiones, sea voluntariamente o a regañadientes. Introducen límites a sus exigencias iniciales y de ese modo aceptan un cierto margen de pérdidas. Si no hay concesiones tampoco hay negociación. Habría un juego de suma cero, donde las demandas maximalistas establecen el escenario para una exclusión mayor, o una guerra total, donde los contendientes buscan su aniquilamiento mutuo

©gedisa

como cuestión de principio. Entre estos extremos la exclusión permanece alojada en una negociación política sin que ello impida validar acuerdos concernientes a la igualdad. Por una parte, esto disocia la medida de la igualdad de una noción de universalidad absoluta que es por definición intemporal e impermeable al contexto. Por otra parte, demuestra que el acuerdo no requiere de unanimidad o, como sostiene Manin, que el proceso de deliberación o la negociación misma desempeña un papel fundamental para establecer la legitimidad de un resultado político (Manin 1987, págs. 351-352, 359 y 364). Esto debilita los argumentos en favor de la idea de la igualdad irrestricta y convierte la equivalencia en una categoría impura, distinta tanto de la identidad pura como de la igualdad pura.

La indecidibilidad y la impureza de los universales

Esta impureza constitutiva pone en entredicho toda pretensión de dotar a los universales con una universalidad "dura". Hemos visto que la argumentación se aleja de la idea de reconciliación, no supone una situación ideal de habla y da por sentado que en una comunidad dividida la "objetividad" es un efecto de guerras de interpretación en las que la fuerza está presente. Una manera alternativa de decir esto es que la objetividad de los objetos es un efecto de la representación o, más precisamente, de las representaciones exitosas o hegemónicas. Las interpretaciones o representaciones generadas a través de la argumentación buscan fijar el significado instituido de lo inscrito, en este caso, del referente como *medida* de la igualdad. La naturaleza polémica de lo inscrito indica que ninguna inscripción puede ser vista como una presencia plena, vale decir, el referente no es previo ni externo al proceso de deliberación. Opera en este proceso y es producido por él de manera tal que la universalidad del referente se enfrenta con un cierto límite que anuncia su impureza. Admitamos, claro, que lo que he dicho hasta ahora acerca de la impureza se basa primordialmente en la argumentación en el seno de una polémica, la cual en cierto modo es una condición de posibilidad para la contingencia de la igualdad. Ahora tenemos que discutir esta impureza esencial en la estructura misma del referente. Para ello necesitamos echar mano a lo que Derrida denomina "indecidibilidad".

La polemización revela el estatuto indecidible de las decisiones concernientes a las normas en general, sean jurídicas o de otro tipo. El cál-

©gedisa

culo estratégico de quienes participan en dichas polémicas es moldeado por normas o reglas preexistentes como las que rigen a la ciudadanía y la igualdad jurídica de los contendientes. Se trata del corpus de jurisprudencia política mencionado antes. Pero las reglas de este corpus no permanecen inalteradas por el conflicto entre las partes. Toda disputa conlleva interpretaciones divergentes sobre la validez y el significado de las propias reglas. La interpretación, como esfuerzo de redescripción, supone algo más que una simple aplicación de reglas preexistentes. Es un intento por conservar y por reinventar las reglas simultáneamente, lo que es otra manera de decir que las reglas están insertas en juegos de lenguaje mediante los cuales todo uso de las reglas introduce una cierta reformulación de éstas (Wittgenstein). O, como diría Derrida, las reglas se someten a la ley de la iterabilidad en la medida en que son trazos cuya "citablidad" o repetición implica una identidad paradójica: las reglas conservan su identidad (su "mismidad") a medida que son redescritas (alteradas) (Derrida 1989, págs. 357-358). Si la iterabilidad es parte de la estructura de posibilidades de las reglas, entonces siempre habrá un elemento de incertidumbre con respecto a su identidad en un momento dado, es decir, con respecto a la validez de una interpretación. En efecto, la interpretación no se basa por completo en reglas preexistentes porque implica algún grado de reinstauración de esas reglas. Esto crea una brecha entre las reglas que seguimos y el proceso continuo de redescripción implícito en su aplicación. Es aquí, en esta brecha, donde Derrida ubica la indecidibilidad con la que se enfrenta toda decisión libre. Es aquí, también, donde la ya mencionada polémica en torno a la condición de los universales, que menciona Rancière, abre el campo de la hermenéutica política o guerras de interpretación.

El razonamiento de Derrida acerca de la indecidibilidad gira en torno a la justicia y al caso singular sobre el cual hay que emitir un fallo. Pero lo que él denomina "el desafío de lo indecidible" no se limita al campo de la justicia y de las normas legales sino que se aplica a la polémica en general. Derrida propone lo siguiente: si una regla adopta por necesidad una forma general, pero un acto de justicia debe enfrentarse a la singularidad de una situación única ¿puede una acción ser *legal* y a la vez *justa*? "Para ser justa –dice– la decisión de un juez, por ejemplo, no debe sólo seguir una regla de derecho o una ley general, sino que debe asumirla, aprobarla, confirmar su valor, por un acto de interpretación reinstaurador, como si la ley no existiera con anterioridad, como si el juez la inventara él mismo en cada caso. Cada ejercicio de la justicia como derecho sólo puede ser justo si se trata…de una 'sentencia de nuevo

©gedisa

fresca'" (Derrida 1997, págs. 52-53). Lo que está proponiendo con esto es que la justicia requiere enfrentar una aporía: la decisión debe seguir una regla y al mismo tiempo no puede derivarse simplemente de ella. La justicia implica un exceso frente al cálculo y la ley dado que la decisión debe introducir un juicio fresco mediante el cual la norma (legal) es virtualmente reinventada. Por eso dice que una decisión es libre sólo cuando se enfrenta a la prueba de lo indecidible, la prueba de encontrar un camino adecuado ahí donde no hay ninguno disponible. "Lo indecidible no es sólo la oscilación o la tensión entre dos decisiones. Indecidible es la experiencia de lo que siendo extranjero, heterogéneo con respecto al orden de lo calculable y de la regla, *debe* sin embargo … entregarse a la decisión imposible, teniendo en cuenta el derecho y la regla" (pág. 55).

La posición de Carl Schmitt muestra una sorprendente semejanza con la de Derrida. El también critica la añoranza de una dimensión normativa capaz de elegir o decidir por nosotros, pues reconoce que toda decisión jurídica se aloja en la brecha entre la norma general y el caso singular. Para Schmitt la singularidad de la decisión jurídica concreta no puede derivarse por completo del contenido de las normas. Si lo hiciera, no habría lugar para la contingencia dado que la decisión sería reemplazada por la autorrealización de las normas. El interés jurídico en la decisión se debe a que siempre hay una transformación del derecho a través de la decisión. El razonamiento schmittiano introduce la decisión como el "otro" de la normatividad pura. Siguiendo a Hobbes, sostiene que *auctoritas, non veritas facit legem* (la autoridad, y no la verdad, hace la ley), lo que significa, como veremos más adelante, que la fuerza o la violencia está incrustada en la estructura de la ley y de otras normas. También invoca la idea de *auctoritatis interpositio*, es decir, la intervención del juez, de lo que se interpone entre la norma y su aplicación, para recordarnos que la decisión jurídica funciona como un suplemento constitutivo de la norma. "Cada decisión jurídica concreta –dice Schmitt– contiene un elemento de indiferencia con respecto al contenido porque la conclusión jurídica no emana en su totalidad de sus premisas y el hecho de ser necesaria la decisión se conserva como elemento determinante autónomo" (Schmitt 2001, pág. 39). La mediación de la decisión, que también es el momento de la interpretación, no es accidental sino constitutiva. Es un "entremedio" que deviene a la vez el lugar y el objeto de una disputa.

Al igual que en el caso de la indecidibilidad, para Schmitt la naturaleza aporética de la decisión se deriva de su ubicación entre la norma y una cierta indiferencia hacia su contenido. Y como aquél, señala que la autonomía de las decisiones es sólo parcial, pues no las disocia comple-

©gedisa

tamente de las normas. Así, ni Derrida ni Schmitt pretenden reemplazar el relativismo de los enfoques puramente normativos por un relativismo práctico igualmente ilegítimo de quien toma las decisiones. De otro modo, se verían obligados a adoptar la posición conservadora que reduce el problema de la decisión al dictado de las autoridades, esto es, tendrían que introducir un significado trascendental que pondría en jaque tanto la indecidibilidad como el decisionismo. Es cierto que Schmitt sí se refiere a una decisión soberana y le gustaría que fuera prerrogativa del Estado, lo cual pone en evidencia sus inclinaciones conservadoras, pero en cierta forma también debilita esta postura al sostener que la soberanía reside en quienquiera que pueda decidir sobre la excepción: un Estado, un partido político, etcétera.

La negativa de Derrida a reducir el problema de la indecidibilidad a una mera decisión de autoridad, judicial o de otro tipo, es aun más clara, y también más subversiva, que la de Schmitt, pues agrega una segunda modalidad de la aporia de lo indecidible. La llama el fantasma de lo indecidible que permanece alojado en cada decisión. Su efecto es deconstruir cualquier semblanza de plenitud de la justicia de una decisión. Citemos a Derrida:

> Una vez pasada la prueba de lo indecidible (si esto es posible…), la decisión ha seguido de nuevo una regla, una regla dada, inventada o reinventada, reafirmada: ya no es *presentemente* justa, *plenamente* justa. En ningún momento parece que una decisión pueda decirse presente y plenamente justa: o bien no ha sido todavía adoptada según una regla, y entonces nada permite decir que es justa; o bien ha seguido una regla –dada, recibida, confirmada, conservada o reinventada– que a su vez nada garantiza; y por otra parte, si estuviese garantizada, la decisión se habría convertido en cálculo y no podría decirse que es justa (Derrida 1997, págs. 56-57).

Ésta es la paradoja inevitable de la justicia, la razón por la cual la justicia no puede ser gobernada por la metafísica de la presencia. El fantasma de la indecidibilidad se cierne sobre cada decisión como una no coincidencia de la decisión justa consigo misma o, más bien, para usar la expresión de Derrida, ese fantasma nos obliga a concebir la justicia como una "justicia por venir" (*à-venir*), como una apertura ética hacia el *à-venir* (pág. 63). Este *à-venir* de la justicia no es idéntico a una idea regulativa kantiana que nos brinda un horizonte para la acción. No es que el autor excluya por completo la noción de horizonte, pues no lo ha-

©gedisa

ce, sino que advierte que dicho horizonte funciona como telón de fondo sobre el cual uno ya puede ver lo que viene y por eso cierra o clausura muchas posibilidades del *à-venir* (Derrida 1994a, pág. 50). Por eso concibe el *à-venir* como "horizonte agujereado", una expresión que, si bien mantiene visos de similitud con la idea regulativa, también da cuenta de la indecidibilidad y abre la posibilidad de lo que describe como "la posibilidad del acontecimiento y la condición de la historia". La referencia a una justicia por venir tal vez sea una manera de decirnos que la justicia debe pensarse como un acontecimiento en los términos de la *différance*: siempre diferida y al mismo tiempo diferente de sí misma.

Sería un error pensar que una promesa, cuyo cumplimiento se pospone continuamente, confina la justicia al no-lugar de la utopía o que nos condena a la resignación o al pesimismo, es decir, a concebir la justicia como una imposibilidad. Tampoco deberíamos suponer que si las decisiones libres no se limitan a seguir reglas, entonces cualquier decisión puede pretender ser justa y ser reconocida como tal. Derrida concibe la promesa en su dimensión performativa, como un evento que tiene lugar aquí y ahora en el momento mismo de enunciar una promesa, lo cual implica un compromiso con la justicia, incluso, si esa promesa no es cumplida (Derrida 1996, págs. 81-82). Es como cuando habla de la democracia por venir, que no es una democracia futura y tampoco una garantía de que mañana llegará. El por venir de la democracia, al igual que el de la justicia, de la hospitalidad o, incluso, de la comunidad, se refiere a la promesa performativa que reclama un compromiso con y para la democracia. Por eso no hay ni resignación ni utopía en la promesa o el por venir, dado que la democracia (o la justicia, la comunidad, etc.) ya está ocurriendo a través de la promesa. Esto es algo que veremos de nuevo en el capítulo sobre la revolución. De manera similar, sería erróneo pensar que toda decisión es de por sí justa. No lo puede ser, primeramente, por la naturaleza diferida de la justicia: el fantasma de la indecidibilidad se aloja en toda decisión e impide la plenitud de la decisión justa. Pero a esto hay que agregar que la propia indecidibilidad impide expurgar el riesgo del equívoco al abrir la posibilidad de "buenos" cálculos, así como de cálculos malos o los perversos. Por ello la indecidibilidad no puede servir como una coartada para mantenerse al margen de lo que describe como luchas jurídico-políticas. Por el contrario, es precisamente porque ese riesgo existe que "la justicia incalculable *ordena* calcular" (Derrida 1997, pág. 64) y nos expone a una apertura ética hacia el *à-venir*.

La dimensión ética de lo por venir es importante. ¿A qué se refiere esto? Sabemos que el mundo no tiene una estructura innata; no funciona

©gedisa

en piloto automático y nos es dado sin una manual de instrucciones para manejarlo sin temor a equívocos. Aquí es donde entra la ética. Como lo expresó Agamben: "La consideración que debe constituir el punto de partida de cualquier discurso sobre la ética es que no hay esencia, ni vocación histórica o espiritual, ningún destino biológico que los seres humanos deban cumplir o realizar. Ésta es la única razón por la que puede existir algo como una ética, porque es evidente que si los seres humanos fuesen o tuviesen que ser tal o cual sustancia, tal o cual destino, no sería posible ninguna experiencia ética, sólo habría tareas por realizar" (Agamben 1993, pág. 43). El momento ético, un llamado a involucrarse, entra en juego precisamente porque la justicia por venir tiene la condición de un acontecimiento, de aquello que rebasa las leyes y el cálculo. Si se descartara la posibilidad del acontecimiento, tendríamos que asumir que vivimos en un mundo puramente algorítmico en el que la indecidibilidad quedaría cancelada de antemano y la ética sería redundante. Como se mencionó de pasada, viviríamos en una suerte de *The Matrix* sin percatarnos de ello. Nos involucramos en "batallas jurídico-políticas" precisamente porque la justicia no es un efecto algorítmico de normas, estructuras o códigos que se realizan a sí mismos en forma automática. Así, para Derrida la indecidibilidad no es una coartada para alejarnos del mundo. Por el contrario, constituye una invitación para que nos involucremos en él y enfrentemos la decisión concerniente a lo que es justo o a lo que pasa por justicia una vez que se ha confrontado la prueba de la indecidibilidad. Las decisiones ético-políticas configuran el significado instituido de lo inscrito, lo cual es otra manera de decir que la indecidibilidad confirma nuestro argumento acerca de la contingencia de toda objetividad.

De la discusión anterior podemos inferir que las normas, cuya generalidad les hace funcionar como medidas de igualación y, por ende, cómo índices de igualdad, son universales mundanos cuya condición no es la de un referente autónomo. Su pretensión de universalidad está sujeta a la controversia y a la redescripción y, por lo tanto, su condición como universales siempre es indecidible y requiere que nos involucremos en batallas y negociaciones políticas para afirmar su condición y validez. La medida resultante, sea cual sea, es un resultado contingente de una disputa y un compromiso entre quienes intervienen en ella. El compromiso refleja los límites de cualquier medida de universalidad mostrando que la exclusión no es un accidente sino un rasgo constitutivo que convierte la universalidad en una categoría constitutivamente impura. El estatuto o condición de los universales surge en una batalla política. Éste es de hecho el corolario de nuestra discusión sobre la indecidibilidad de las

©gedisa

normas, así como de la negociación, la contingencia y la impureza de la equivalencia.

Pero las decisiones ético-políticas y las batallas políticas por la universalidad de los universales también introducen un elemento de fuerza que ya mencionamos en el ejemplo de las cuotas de mujeres. Derrida se remite a este punto cuando sostiene que la fuerza no es una posibilidad externa o secundaria que pueda, o no, añadirse como un suplemento al derecho, sino más bien un componente esencial del propio concepto de justicia como derecho (Derrida 1997, pág. 15; también Žižek 1994, págs. 204-205 y 216-217). La violencia está entretejida con el derecho de dos maneras, en su fundación y en su conservación. La violencia que instituye y afirma el derecho sólo puede fundamentarse en otra cosa que en sí misma (Derrida 1997, págs. 80-84). Éste es el caso de las revoluciones, que Derrida discute invocando la noción de huelga general revolucionaria de Walter Benjamin. Aunque la violencia revolucionaria proporciona el terreno o fundamento para un futuro poder legítimo o autoridad justificada, también es una violencia sin fundamento: una revolución es una violencia originaria que inaugura un orden, de modo que no puede ser justificada ni autorizada por ninguna ley o legitimidad anterior a ella (págs. 16-18 y 34; también Schmitt 2001, pág. 28). La violencia también está presente en el segundo sentido, el de una fuerza autorizada dirigida a la preservación del derecho existente. Derrida ilustra esto con la expresión en inglés *to enforce the law* (aplicar fuerza para poner en vigor la ley), pues *"to enforce"* presupone el uso de violencia (en este caso violencia legítima o autorizada) en la conservación del derecho (1997, págs. 15-20, 25-34 y 83-84). En sociedades democráticas, la gente puede discutir y condenar todas las normas, excepto las que sostienen la competencia democrática por el poder. Éstas deben ponerse en vigor (en el sentido de *enforced*, de asegurarse aplicando la fuerza) excluyendo a quienes están en contra de ellas. Es por ello que las leyes electorales a menudo incluyen una cláusula que garantiza el pluralismo ideológico y de asociaciones, salvo para grupos cuyos estatutos contienen cláusulas no democráticas o que aprueban el uso de medios de acción no democráticos, como la lucha armada o el fraude electoral. Para Derrida, la policía es un caso híbrido por cuanto emite ordenanzas (crea normas) para mantener el orden, con lo cual se trastoca la distinción entre violencia fundadora y violencia conservadora. El caso es que, sea en su fundación o en su conservación, la violencia reside en la estructura misma de las normas legales.

©gedisa

En términos más generales, cualquier medida de universalidad que surja en una negociación democrática está destinada a ser una medida

limitada o impura, dado que algún grado de exclusión es consustancial con ella. Tal sería el caso, por ejemplo, de aquello que funcione como un índice de la tolerancia. Un discurso sobre la tolerancia y otredad es impensable sin la idea de lo intolerable, es decir, sin alguna concepción de los límites de la tolerancia. Si bien este límite tampoco se escapa de la polémica, el caso es que la defensa de una tolerancia infinita, donde *nada* es intolerable, resulta ser insostenible por cuanto hace que el concepto de tolerancia se vuelva redundante. Un límite parecido está presente en la ciudadanía universal. El liberalismo del siglo XIX introdujo la igualdad política a través de la ciudadanía, pero ésta era cualquier cosa menos universal, en el sentido puro de la expresión, debido a la exclusión de las mujeres, los analfabetos y los jóvenes. En adelante, dicha noción fue impugnada no debido al contenido de la ciudadanía, sino por su dudosa credencial de universalidad. El hecho mismo de que la ciudadanía se formulara como derecho universal la convertía en un dispositivo táctico para impugnar la exclusión y luchar por ampliar el espacio de la inclusión. Pero una vez más, mientras la universalidad de la ciudadanía funcionaba como un horizonte para demandas más igualitarias, nunca asumió la condición de universalidad pura o absoluta. Persistió cierta exclusión, ya sea debido a requisitos, como una edad mínima, el lugar de nacimiento u otros. Al mismo tiempo, la institución de esta ciudadanía universal impura creó un nuevo mecanismo para la formulación de demandas igualitarias y para la puesta en práctica de disputas acerca de la igualdad. Modificó el campo de la polémica al redefinir el espacio común para las demandas de los particularismos. Adelantando un poco lo que viene en la próxima sección, se puede decir que la trama argumentativa que construye los universales también configura el espacio perceptible de la argumentación.

Pero antes de abordar este tema vale la pena insistir en que la indecidibilidad de la decisión, la justicia como acontecimiento y la presencia de la fuerza son elementos que refuerzan la tesis acerca del estatuto polémico de los universales. En primer lugar, no tiene sentido esperar que la relación entre grupos se irá disolviendo en una diáspora de diferencias autárquicas o que dará lugar a una comunidad única basada en una plenitud imposible de los universales, es decir, basada en universales puramente universales. La estabilización del juego entre dos modalidades el "nosotros", la exclusiva y la inclusiva, que, como veremos enseguida, retoma la discusión acerca de los *oré* y *ñandé* del capitulo precedente, está regida por la *différance* y, por lo tanto, siempre es una estabilización diferida o por venir. Lo que está en juego en este por venir es el estatuto de los universales y del espacio compartido donde se pone de manifiesto

©gedisa

la tensión entre los distintos "nosotros". En segundo lugar, las polémicas en torno a los universales se insertan en la brecha entre las normas y su redescripción, lo que nos conduce invariablemente a una hermenéutica política o guerra de interpretaciones acerca de su estatuto. Ésta es otra manera de decir que involucrarse en una batalla política para verificar la validez de un universal no es sólo deseable, sino también inevitable. Por último, la aceptación de un universal no se resuelve, incluso después de que acaban las batallas jurídico-políticas para instituir una figura de universalidad. Aquí también, al igual que en el caso de la indecidibilidad, un espectro se aloja en el universal. El espectro de la indecidibilidad acosa a toda institución de un modo muy directo. Previene cualquier cierre capaz de resolver la polémica en el sentido de superar la división y poner fin a los reclamos y, por eso, aquello que funciona como la medida de universalidad vigente se somete a la repetición o a la ley de la iterabilidad. La polemización confirma e impulsa este proceso de repetición.

La comunidad escindida: un estar juntos a través de la polémica

El paso siguiente es tomar esta manera de pensar los universales y ver cómo incide en la producción de la idea de espacio común o compartido. Lo haré con referencia al debate en torno al particularismo discutido en el capítulo precedente o, mejor dicho, a partir de la relación entre el particularismo y los universales impuros. Desde una perspectiva puramente formal, no hay gran diferencia si el esencialismo de los elementos se deriva de intentos por afirmar una identidad mediante la exclusión de la diferencia o de los esfuerzos de grupos minoritarios por afirmar su identidad endureciendo las fronteras entre ellos. En ambos casos se reivindica el particularismo a expensas de la aparente eliminación de un espacio compartido y de la necesidad de negociar algún elemento de universalidad. El énfasis recae en el carácter *aparente* de tal eliminación dado que los particularismos siguen invocando el discurso de los derechos, lo cual supone claramente la existencia de conflictos y de negociación en un escenario más amplio que el del particularismo. Hablar de conflicto y negociación sólo tiene sentido si hay al menos dos grupos y si los grupos esperan ganar algo con su intercambio, por ejemplo, un acuerdo vinculante en torno a alguna demanda en disputa. Es, así, que debe haber algo más amplio que el grupo que plantea una demanda, que quienes se embarcan en una política de la identidad están obligados a apelar a algo que trasciende su mera particularidad.

©gedisa

Aquí podemos ver los efectos de lo que, de hecho, es una distinción teórica y práctica importante respecto del universalismo y el particularismo. La introduje en el capítulo precedente y la presento nuevamente aquí. Se trata de las dos modalidades del "nosotros". Una de ellas distingue al grupo en cuestión ("nosotros los inmigrantes", "nosotros los negros", etcétera) de la comunidad política más amplia en la que éste se halla inmerso. La otra es el "nosotros" que vincula los diversos grupos como miembros de una comunidad política más extensa como lo sería, por ejemplo, "nosotros los latinoamericanos" o "nosotros los demócratas". La lengua guaraní tiene dos pronombres distintos para dar cuenta de esta doble inscripción del "nosotros": distingue un nosotros exclusivo (*oré*) de un nosotros más abarcador (*ñandé*). En la política democrática existe un juego sostenido entre *oré* y *ñandé*, el "nosotros" exclusivo y el inclusivo. Este juego pone de manifiesto que el encierro de los grupos en sí mismos es imposible. Esto vale incluso en aquellos casos en los que el encierro es impuesto desde afuera, como lo era durante la época del *apartheid* en Sudáfrica, pero también cuando es buscado desde adentro por minorías culturales que sostienen que cada particularismo debería tener su espacio propio y exclusivo. En ambos casos hay un rechazo explícito del espacio común, pero también un reconocimiento implícito de alguna forma de comunidad, aunque sólo sea debido a la resistencia a la exclusión entre los luchadores sudafricanos y el hecho de buscar el aislamiento *dentro* de un campo más amplio que el del particularismo en cuestión. En términos más generales, tal como vimos con el ejemplo de las cuotas, donde el *oré* de "nosotras las mujeres" se enfrentaba con otros grupos dentro del *ñandé* de "nosotros los integrantes del partido", los intercambios entre las partes y la negociación de algún tipo de medida para sus demandas contrapuestas implican la apelación tácita a un espacio compartido. Sin embargo, la paradoja de este espacio y de esta medida es que son simultáneamente un presupuesto y un efecto de la polémica.

Observemos esta paradoja más de cerca. En las democracias liberales, la inclusión en el espacio público confiere a los participantes una igualdad política y jurídica inicial como ciudadanos y sujetos de derecho, así como una igualdad como individuos, lo que Lefort llama "el reconocimiento del semejante por el semejante en la sociedad" (1991a, pág. 66). Esto no significa que haya o tenga que haber una igualdad irrestricta. El respeto pleno de estos distintos modos de igualación, cosa que rara vez ocurre, no elimina las diferencias de clase, género y raza, ni la distribución desigual de recursos culturales entre los participantes ni su acceso desigual a las posiciones de influencia. El ámbito público

©gedisa

es un espacio compartido que no presupone ni garantiza la igualdad total en la participación de la gente en él. Existen grietas en el nosotros colectivo que opera en cualquier espacio compartido. Éste no es sólo un rasgo distintivo de la esfera pública liberal democrática, también lo es de los espacios públicos especiales de mujeres, inmigrantes, homosexuales, minorías culturales, etcétera. El hecho de que el espacio compartido sea también un espacio escindido, no es un oxímoron. Simplemente confirma el supuesto ontopolítico de que la unidad surge en el terreno originario de una división que no puede ser completamente eliminada y, por consiguiente, es inmanente a todo espacio compartido. Para decirlo de otro modo, Rancière sostiene que un daño político puede ser tematizado, pero no siempre saldado. Por eso señala que puede haber igualdad, pero no sociedad igualitaria. Para que exista tal sociedad tendríamos que haber exorcizado la división mediante una estabilización definitiva que pone fin al juego entre *oré* y *ñandé*. La noción de sociedad igualitaria coincide así con la noción metafísica de la sociedad reconciliada. Los procesos democráticos son un síntoma de la imposibilidad de dicha reconciliación. Nos brindan escenarios donde se monta un sin fin de disputas en torno a innumerables reclamos entre partes. Tal vez es por eso que, parafraseando a Lefort, la democracia puede ser descrita como aquella forma política que corrobora el hecho de la división, el estatuto ontopolítico del mundo como mundo escindido, y enfrenta esta situación trabajando con y a través de la división.

Esta comunidad con fisuras no devalúa la importancia política de los espacios públicos. De hecho, sirve para instigar intervenciones políticas. El motivo de ello es que la reivindicación de las demandas de los diversos *oré* supone la tarea política de salvar la brecha entre un estado de cosas existente y un estado de cosas deseado. Lo deseado puede referirse a la igualdad de género, como vimos en el ejemplo recurrente de las cuotas, pero también a muchas cosas más. Los modos de igualación políticos, jurídicos y "humanos" convierten los espacios públicos en escenarios donde un daño puede volverse visible. Arendt hace de la visibilidad una dimensión crucial del espacio público. Apelando a Heidegger, describe lo público como un *espacio de aparición* de la acción y el discurso, como un espacio donde éstos se vuelven visibles. El espacio público "cobra existencia siempre que los hombres se agrupen por el discurso y la acción", dado que "siempre que la gente se reúne, se encuentra parcialmente allí, pero sólo potencialmente, *no necesariamente ni para siempre* ... la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes *que pueden encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar*" (Arendt

©gedisa

1974, págs. 262-263; las letras en cursiva son del original). Un espacio de aparición es un espacio de visibilidad en el sentido corriente de ser opuesto al secreto o al ocultamiento, y tal vez, incluso, en el sentido casi aristocrático que le da Arendt de ser un espacio para los intercambios agonísticos entre ciudadanos que persiguen el reconocimiento de sus discursos y acciones por parte de sus pares, los *homoioi*.

Pero hay más que decir en torno a esto, en especial, luego del impacto de la modernidad y su afirmación del carácter contingente de todo orden. Marx y Engels lo percibieron claramente. En un muy citado fragmento del *Manifiesto* decían que con la modernidad, que a menudo confunden con el capitalismo, "todo lo que es sólido se desvanece en el aire, todo lo que es sagrado se profana". En este desvanecimiento y profanación, la contingencia indica la naturaleza metaestable del orden, su existencia como un proceso de institución y reinstitución continua. Más precisamente, la contingencia del orden se refiere al estatuto polémico de toda objetividad. La referencia a la objetividad le imprime un giro a la idea de visibilidad por cuanto la conecta con la enunciación de aquello que no ha sido discutido públicamente, con la condición de un enunciado sedimentado y, en especial, con la puesta en cuestión de los límites de aquello que puede ser enunciado. Se descubre así que el espacio público, en tanto espacio de aparición, es algo bastante más pedestre y menos heroico de lo que proponía Arendt, pero también más político de lo que ella se imaginaba, pues se convierte en un espacio de irrupción de distintos temas, reclamos e identidades. Podríamos decir, parafraseando la observación de Lefort acerca de lo político (1991a, págs. 238-239), que este sentido de la visibilidad convierte el espacio público en un escenario para la puesta en forma (*mise-en-forme*) de reclamos acerca de un daño, lo cual implica, a la vez, una puesta en sentido (*mise-en-sens*) y una puesta en escena (*mise-en-scene*) de esos reclamos.

Esta actividad de formar, escenificar e imprimir sentido no reduce la visibilidad a una mera exposición de agravios. No hay exposición sin una disputa para hacer efectiva la exposición y perseguir la reparación del agravio. Éste es el aspecto productivo del conflicto. El espacio público es un espacio de conflicto donde pueden surgir constelaciones humanas agrupadas en torno a la clase, el género, la raza u otro criterio para intervenir en luchas con el fin de tratar de revertir el daño percibido. La naturaleza del cruce o puente político, que se pretende tender entre lo existente y lo deseado, solo puede ser contingente, en el doble sentido de que, por un lado, la propuesta de puente, la concepción del objetivo y la manera en que se encara su realización podrían haber sido distintas; y,

©gedisa

por el otro, que los cruces raramente logran resolver de una vez por todas, o de manera plenamente satisfactoria, el agravio que detonó el conflicto. Ambos sentidos se refieren al estatuto disputado de la objetividad y al hecho de que la reconciliación no es necesaria para que exista el espacio común. Después de todo, el efecto de comunidad se genera también a través de la polémica misma. También hay que destacar que estos cruces no sólo se refieren al asunto específico o daño en cuestión. Por un lado, la organización de un colectivo humano, para revertir lo que percibe como un agravio, no puede dejar de incidir sobre la identidad y la posición inicial de sus integrantes. Por otro lado, las disputas entre los grupos, así como los cambios que instituyen, modifican la propia configuración del terreno en el cual se desarrolla la confrontación. Toda vez que hay una polémica hay un espacio público y es, por eso, que el espacio público no es simplemente el sitio en el que la política tiene lugar, sino también es lo que surge cada vez que hay una disputa. De hecho, es bastante ingenuo creer que un espacio público sólo existe en su dimensión formal o institucional. El espacio público es un espacio de conflicto, pero la ocurrencia del conflicto también crea y modifica el espacio público. Por ejemplo, la lucha por la ciudadanía universal reconfiguró la universalidad de dicha ciudadanía mediante la inclusión de trabajadores, mujeres y jóvenes. Pero hizo algo más, pues transformó los modos de identificación política, la forma del enfrentamiento y el campo de la lucha al posicionar a los contendientes en el terreno del sistema político sin que ello pusiera fin a las divisiones entre los flamantes ciudadanos o entre éstos y los que ya habitaban el campo de la ciudadanía. Con esta lucha los propios recursos de la política terminaron transformándose, para bien o para mal.

Rancière da cuenta de la creación y transformación del espacio de la polémica. Sostiene que para que exista la política deben haber sujetos nombrados: la existencia de sujetos de enunciación es lo que hace posible decir nosotros los trabajadores, las mujeres, los patriotas o lo que sea. Estos distintos nosotros, en este caso en el sentido de *oré,* crean aparatos de subjetivación mediante los cuales un sujeto es nombrado para exponer un daño y crear una comunidad en torno a una disputa particular que pone en evidencia la ausencia de la comunidad. No hay una comunidad puesto que los agravios y reclamos que dan pie para que surjan sujetos de enunciación unen y separan a los interlocutores en una disputa. Podemos verlo en las disputas en torno a la ciudadanía universal como medida de igualdad política o en la búsqueda de cuotas como medio para realizar la igualdad de género en partidos políticos. En ambos casos, hay un estar juntos de los participantes en torno a una disputa que, a su vez, los divide

©gedisa

en dos (o más) campos. En este sentido, los *oré,* o nosotros exclusivos, son síntomas de lo que Rancière denomina la comunidad ausente, del hecho de que la comunidad no ha sido concretada, que aún no existe, pero que está siendo producida de una manera no muy distinta a lo que Derrida describe como el *à-venir* de la comunidad o la comunidad por venir. De ahí que la paradoja que se da en las polémicas concernientes a la universalidad es que hay (o podría haber) una comunidad en la medida en que su existencia es continuamente disputada. Para Rancière uno debe poner en escena un *topos* polémico para manejar un daño y demostrar, como en los ejemplos de la ciudadanía y de la igualdad de género, un derecho a ser incluidos. La argumentación política debe construir el escenario de su propia validez, que, de hecho, es el espacio común para el manejo de un daño en el seno de una polémica. Es por ello que Rancière concluye que uno no puede afirmar que hay una comunidad, o que no haya nada, sino más bien tenemos lo que él llama la política del entremedio (*in-between*): siempre nos encontramos entremedio de nombres, culturas e identidades, desafiando el espacio común existente y reinstituyéndolo al mismo tiempo.

En conclusión, podemos decir que poner a prueba un universal, como la igualdad, implica negociar su estatuto y que las luchas llevadas a cabo por los diversos *oré* de los particularismos revelan que un cierto espacio compartido (lo que hace un rato denominé el "efecto comunidad") entra en juego, incluso en el acto mismo de poner en cuestión su validez. La política del entremedio, que propone Rancière, nombra el intervalo mediante el cual la política resulta posible. La política se manifiesta a través de la constitución de sujetos de enunciación y la realización de polémicas entre ellos, lo cual genera un efecto de comunidad a través de la disputa en torno a lo que es considerado como comunidad. Dicho de otro modo, la puesta en escena de una polémica dentro de la doble inscripción del "nosotros", como *oré* y como *ñandé,* presupone y configura un espacio comunitario. Siempre hay los muchos, y estos muchos no siempre coinciden con la mismidad, enunciado que simplemente reitera la presencia estructural de la división. El corolario de todo esto es que la identidad de los contendientes y el campo de lucha o terreno en el que se da la polémica, el espacio compartido, son configurados por esa disputa. Esto significa que la igualdad y la diferencia pueden ser mantenidas sin la presunción de una totalidad que determina su relación. En suma, dejando de lado la caricatura de los universales puros y duros, la "comunalidad" se da sin depender de un referente externo a ella (como determinación) o interna a ella (como lógica de la inmanencia).

©gedisa

SEGUNDA PARTE.
POPULISMO Y DEMOCRACIA

©gedisa

4

EL POPULISMO COMO ESPECTRO DE LA DEMOCRACIA. RESPUESTA A CANOVAN

Populismo y democracia

Peter Worsley nos brinda una de las primeras propuestas inteligentes de cómo vincular populismo y democracia. Toma como punto de partida la doble caracterización del populismo propuesta por Edward Shils, como supremacía de la voluntad popular y como relación directa entre el pueblo y el Gobierno (Worsley 1970, pág. 299). Worsley extrae dos consecuencias de esto. Una es que lo que sostiene Shils se aplica a una gran variedad de situaciones, por lo que sugiere que deberíamos ver el populismo como un énfasis, como "una dimensión de la cultura política en general, y no meramente como una especie particular de sistema ideológico o tipo de organización generales" (pág. 300). Con esto Worsley está diciendo que el populismo no puede reclamar una pureza conceptual para sí mismo o que el "como a tal" del populismo siempre esta contaminado y no puede determinarse fuera de un contexto. La otra consecuencia es que se puede representar gráficamente el grado de cercanía entre el pueblo y los líderes a lo largo de "un continuo que se extiende desde la no participación total de la masa del pueblo, en un extremo, al ideal anarquista de comuna autogobernada, en el otro" (pág. 300). Si bien Worsley usa esta escala para distinguir la derecha de la izquierda, ella parece más apropiada para diferenciar la política elitista de la participativa. Pero el autor también identifica los límites de un argumento que se apoya sólo en la relación directa entre líder y masa, pues en sociedades complejas ésta sólo puede ser una relación simbólica o mistificadora. Por eso introduce una modificación importante a dicho argumento. El populismo no sólo se refiere a este nexo sino también a la *participación* popular en general, sea ésta genuina o mera seudoparticipación espuria, esto es, sin importar cuán ineficaz resulte ser esa participación (pág. 301).

©gedisa

La referencia a la participación es crucial para el argumento de Worsley. Éste cuestiona la tesis de Lipset de que la buena sociedad es aquella

en la que los ciudadanos pueden escoger entre distintos candidatos que compiten entre sí por puestos de representación política, pues señala acertadamente que ello reduce la democracia a cuestiones de procedimiento, tales como la institucionalización de la oposición y el cambio periódico del Gobierno. En otras palabras, cuestiona el encierro de la democracia en su formato liberal de representación territorial y ciudadanía electoral. Al enfocar su análisis en la participación, Worsley amplía el campo de lo que normalmente entendemos por democracia: si ésta es un modo de implementar la supremacía de la voluntad popular, entonces se puede sostener que, desde el punto de vista histórico, la democracia "siempre involucró mucho más que los ingresos y egresos parlamentarios" (pág. 302). Extrae dos conclusiones de esto. Una de ellas es que el populismo no es democrático o antidemocrático en sí mismo, pues sabemos que tanto los fascistas como los movimientos igualitaristas y los reformistas pueden decir que representan al pueblo y apelar a formas de participación directa; la otra es que en la medida en que impulsa los derechos de las mayorías para asegurarse de que éstos no sean ignorados, el populismo es profundamente compatible con la democracia (págs. 302-303).

Lo que me interesa es esta compatibilidad. La literatura reciente acerca del populismo retoma este nexo con la política democrática. Jack Hayward ve en el populismo una respuesta a las limitaciones de la democracia elitista. Quienes la critican en la Unión Europea (UE) sostienen que las élites ya no velan por el interés público y han sido desacreditadas por la corrupción en los más altos niveles (Hayward 1996, pág. 10). El declive sostenido de los partidos de masa y de la capacidad de las organizaciones elitistas para movilizar al público abre un espacio para la política renovadora impulsada por los movimientos sociales y los llamados *"challenger parties"* (págs. 21-22). Este fracaso de la función mediadora de las élites impersonales funciona como un aliciente para grupos populistas y de otro tipo, que buscan contrarrestar el déficit democrático en la UE. Más aún, dado que sus métodos de acción política incluyen la acción directa, lo cual amplía la gama de opciones para la participación de los ciudadanos más allá de la de votantes ocasionales que son llamados a optar por alguno de los partidos que compiten entre sí (pág. 23). La conclusión a la que llega Hayward es que no importa cuán repulsivo le resulte el populismo a alguna gente, en la UE la democracia representativa está condenada a cohabitar con las fuerzas mutuamente compensatorias del elitismo y el populismo (pág. 27).

Margaret Canovan propone algo parecido, aunque, en lugar de elitismo y populismo, habla de las caras pragmática y redentora de la

©gedisa

democracia. Al igual que otros autores que han escrito sobre el tema, concibe el populismo "como una apelación al 'pueblo' en contra de las estructuras de poder establecidas y de las ideas y valores dominantes en la sociedad" (Canovan 1999, pág. 3). Nos aclara qué quiere decir con esto. Primero, que al igual que los nuevos movimientos sociales, la movilización antisistema del populismo a menudo lleva a un enfrentamiento con los partidos políticos, pero a diferencia de los movimientos, los destinatarios principales del desafío populista no son los partidos sino el *"establishment"* político y económico, así como los valores elitistas de los formadores de opinión en el mundo académico y en los medios de comunicación. Segundo, los populistas dicen hablar en nombre del pueblo y es éste la autoridad reconocida que le imprime legitimidad a su revuelta en contra de las estructuras de poder. Su discurso se caracteriza por el uso de un lenguaje simple y directo, y por proponer soluciones políticas igualmente simples y directas para los problemas de la gente común. Y tercero, hay un cierto ánimo populista que se refleja en el "tono evangelista de un movimiento impulsado por el entusiasmo" y en la tendencia a dirigir las emociones hacia un líder carismático (págs. 3-6).

Luego de esbozar las coordenadas básicas del populismo como "reacción contra la política de siempre", Canovan, al igual que Hayward, deja de lado la discusión acerca de la ideología y del contenido de las políticas populistas y se aboca a examinar este fenómeno en su relación con la democracia. Su propuesta se nutre de la distinción que hace Michael Oakeshott entre dos estilos que han caracterizado la política europea a lo largo de la modernidad. Uno es la *política de la fe*, la creencia en que es posible lograr la perfección a través del esfuerzo humano o que la humanidad pueda alcanzar su salvación sin que intervenga la Divina Providencia (Oakeshott 1998, pág. 50). Se caracteriza por "la ausencia de escrúpulos, la sospecha de que la formalidad en el gobierno y la insistencia en la letra de la ley perjudicará a la empresa" (pág. 88). El jacobinismo sería un buen ejemplo de ello. Al otro estilo lo denomina *política del escepticismo*, para el cual los Gobiernos tienen límites y, a lo sumo, pueden aspirar a mantener la paz y mejorar "el sistema de derechos y obligaciones y el sistema concomitante de medios de reparación, que en conjunto integran el orden superficial" (pág. 62). Para Oakeshott, ninguno de estos estilos puede sobrevivir en estado puro o en solitario; hay que verlos "como los polos de una sola actividad y no como meros opuestos alternativos" (pág. 127). Cuando sí aparecen solos terminan destruyéndose a sí mismos (págs. 128 y 167). La tensión entre ellos explica la profunda ambigüedad de nuestro vocabulario político (págs. 45

©gedisa

y 157). cuyos términos son reclamados continuamente ora por un estilo, ora por el otro, y explica asimismo la contingencia de todo esquema de la política, puesto que éstos son el resultado de las fortunas cambiantes de cada estilo.

Canovan usa esta distinción como su punto de partida, sólo que reemplaza la fe y el escepticismo por redención y pragmatismo, respectivamente, para plantear que "la democracia moderna (como idea y como fenómeno) puede ser concebida como un punto de intersección entre los polos redentor y pragmático de la política", y que entre estos dos polos se "abre una brecha en la que el populismo puede aparecer" (Canovan 1999, pág. 9). Menciona tres tensiones específicas que revelan la existencia de esta brecha. Primero, el pragmatismo concibe la democracia como una manera de administrar los conflictos, sin tener que recurrir a la represión o desembocar en una guerra civil. Las instituciones y prácticas electorales de la democracia representativa nos brindan los mecanismos indispensables para ello (pág. 11). Pero la democracia también tiene una cara más gloriosa relacionada con la redención secular, "la promesa de un mundo mejor a través de la acción del pueblo soberano" (pág. 12). Para Canovan, "cuando la brecha entre el halo de pureza de la democracia y el negocio turbio de la política se ensancha demasiado, los populistas tienden a ocupar el territorio vacante con la promesa de reemplazar el sucio mundo de las maniobras partidistas con el ideal luminoso de una democracia renovada" (pág. 12). Interpreto su énfasis en la renovación como indicador de una reforma o refundación del orden existente, sea en sus dimensiones sociales, políticas o económicas. Segundo, hay una brecha entre la promesa democrática de otorgar poder al pueblo, de ampliar su capacidad para incidir en los grandes asuntos que afectan a nuestras vidas, y el desempeño real de las democracias existentes en cuestiones tales como la participación popular y la actuación responsable de los representantes electos. Ésta es otra fuente de tensiones que funciona como caldo de cultivo para las demandas populistas (pág. 12). Por último, el populismo se aprovecha de las tensiones entre "las instituciones democráticas y la alienación que ellas inevitablemente generan", es decir, explota las tensiones existentes entre la visión romántica de una expresión espontánea de la voluntad popular, por un lado, y, por el otro, las instituciones y la especialización profesional necesarias para administrar esa voluntad (pág. 13). Los movimientos populistas reaccionan contra esto "empoderando" a líderes carismáticos que prometen romper con la rutina de las instituciones burocráticas y hacer de la política una experiencia más personal (pág. 14). En todos estos casos, la intervención

©gedisa

populista invoca la cara redentora de la democracia como un correctivo de los excesos del pragmatismo.

La brecha entre fe y escepticismo y el carácter elusivo del populismo

El núcleo teórico de su aportación al debate es la idea de que la brecha en la que aparece el populismo depende de un cierto desencuentro entre las dos caras de democracia. El populismo es una respuesta a la asimetría provocada por un exceso (de pragmatismo) y un déficit (de redención). ¿Cómo hemos de evaluar el estatuto conceptual de esta brecha o entremedio, es decir, cuál es la importancia teórica del espaciamiento existente entre las dos caras de la política democrática?

Aquí tenemos dos opciones de respuesta. Una es concebir esta brecha como el resultado de un equilibrio precario entre pragmatismo y redención, lo cual implica que es posible y quizás, incluso, necesario, hallar algo así como la combinación correcta de ambos, sea a través de una búsqueda paciente o como resultado de la ingeniería institucional. Ésta sería una suerte de solución aristotélica: tal como la buena constitución consiste en una mezcla correcta de componentes monárquicos, aristocráticos y constitucionales o democráticos, la buena comunidad política sería aquella que lograra balancear el pragmatismo con la redención de manera tal que cancelara la tensión entre ambos. El problema es que entonces habría que descartar el populismo de antemano, pues se esfumaría la brecha en la que éste puede aparecer. El populismo terminaría siendo una especie de accidente o perturbación exorcizada a través de la mezcla correcta.

A primera vista, parecería que Canovan apuesta por esta opción cuando dice que los populistas hacen su agosto cuando la brecha entre las dos caras de la democracia se ensancha, pues esto sugiere, por implicación, que si ella fuera lo suficientemente angosta, el espacio de aparición del populismo también quedaría reducido. También parecería que hay una veta aristotélica en Oakeshott, por lo menos de acuerdo con lo que dice Timothy Fuller, cuando discute la búsqueda de un equilibrio correcto entre la fe y el escepticismo en la introducción a su libro (Oakeshott 1998, págs. 12-13). Mi impresión es que tanto Canovan como Oakeshott evitan esta solución de manera explícita. Para Canovan, el pragmatismo y la redención son *necesarios* para el funcionamiento de la democracia, pues ambos actúan como un interminable correctivo del

©gedisa

otro. Son, agrega, "un par de gemelos siameses pendencieros, ineludiblemente unidos entre sí a tal punto que sería ilusorio suponer que podemos tener uno sin el otro" (Canovan 1999, pág. 10). Lo mismo ocurre en el caso de Oakeshott. En las conclusiones, él efectivamente propone el principio del punto medio o del balance adecuado entre los dos polos de la política moderna, pero lo compara con el equilibrio cambiante del tipo que busca el estibador, "quien se sirve de su peso para mantener el barco con la quilla nivelada" (pág. 163). Por eso describe ese punto medio como una región intermedia de movimiento y no como un punto central de reposo (pág. 161). Esto significa que los esquemas políticos no tienen nada que ver con la belleza estática de las formas geométricas; se refieren más bien a arreglos contingentes que son el resultado de combinaciones variables entre los dos estilos políticos de la modernidad. Oakeshott, incluso, habla de una asociación sorprendente entre la política de la fe y la política del escepticismo. Estos estilos de gobierno forman una unidad en su atracción y repulsión mutua. Describe esta relación como una *concordia discors* o armonía en la discordia (págs. 126 y 157), un oxímoron parecido al que usa Kant ("insociable sociabilidad") para caracterizar al género humano. No hay rastro de un razonamiento Aristotélico aquí.

Habiendo establecido que la brecha no es el resultado de una mezcla fallida y, por consiguiente, que ella no debe confundirse con un vacío que podría y debería ser llenado, podemos pasar a examinar la segunda opción, una que concibe la brecha como un desacople estructural entre los dos polos. El encuentro del pragmatismo con la redención siempre llega muy temprano o demasiado tarde y, por consiguiente, la tensión generada por el exceso o el déficit de uno o el otro, y por el papel correctivo de uno sobre el otro, será interminable. Aquí el asunto ya no es cómo o si las dos caras podrán llegar a algún tipo de reconciliación, pues esa posibilidad ha sido excluida de antemano. Se refiere más bien a que el espaciamiento que existe entre ellas confirma que su no coincidencia es un rasgo constitutivo y no accidental de la política moderna. Tanto para Canovan como para Oakeshott, la política democrática *requiere* de este entremedio para mantener la complacencia y el romanticismo bajo control. Sin embargo, aquí surge un problema: si la brecha es un rasgo estructural, entonces no hay motivo alguno para pensar que sólo habrá de engendrar una descendencia populista. Es perfectamente factible que otros movimientos pueden surgir allí, por lo que en lugar de ser la condición de posibilidad del populismo, la brecha resulta ser un espacio de aparición para el impulso de reforma política en general. La propia Canovan lo sugiere hacia el final de su ensayo cuando alega

©gedisa

que "el populismo no es el único tipo de radicalismo que florece en esta brecha"; el otro tipo al cual hace mención es la teoría y la práctica de la democracia participativa que surgió con los nuevos movimientos de la década de 1960 (Canovan 1999, págs. 14-15).

Ésta no es una observación menor, pues plantea un dilema con respecto a la especificidad del fenómeno que estamos examinando. Por un lado, Canovan reelabora la distinción de Oakeshott entre las dos caras de la política moderna para dar cuenta de la experiencia populista en las democracias contemporáneas. La virtud de este argumento radica en la manera creativa en que ella traslada los dos estilos a otro escenario y piensa la brecha entre ellos como un espacio propicio para el surgimiento del populismo. Por otro lado, este argumento va más allá del populismo pues se remite a la política democrática radical en sentido amplio o, más precisamente, a la *política* radical a secas, sea democrática o no, pues Oakeshott nos recuerda una y otra vez que estos estilos nacieron con la modernidad política y le han dado forma a ésta durante los últimos quinientos años. Como ya se mencionó, esto significa que la brecha que nace del espaciamiento constitutivo entre pragmatismo y redención, en especial la brecha resultante del exceso de aquél sobre ésta, da cuenta del surgimiento del fenómeno populista, pero también de cualquier movimiento o coalición que busque fortalecer el lado redentor de la política. Es por ello que esta notable intuición teórica de Canovan nos dice mucho sobre cómo proceder en el estudio de la práctica real de la política, que nunca puede reducirse a un pragmatismo desencantado, despojado de todo elemento mesiánico o redentor, pero también limita la importancia analítica de la brecha para explicar el fenómeno populista en su "como tal".

Se podría tratar de especificar esto por otros medios. Ernesto Laclau lo hace a través de una permutación conceptual cuando alega que populismo y política son términos intercambiables. Es bastante explícito al respecto: "Si el populismo consiste en postular una alternativa radical dentro del espacio comunitario, una elección en la encrucijada que determinará el futuro de una sociedad dada, ¿no sería entonces un sinónimo de la política? La respuesta sólo puede ser afirmativa" (Laclau 2005a, pág. 47). Reconozco el atractivo de este argumento, pues interpela a quienes compartimos la intuición de que toda política, sea democrática o no, puede tener una veta populista. Pero también es desconcertante, pues busca especificar el valor conceptual del populismo dotándolo de los atributos de la política. Soy renuente a refrendar una inflación conceptual, es decir, el uso de dos conceptos para designar la interrupción

©gedisa

radical del espacio comunitario, o a aceptar la confusión resultante de ver el populismo y la política como términos intercambiables. Esto no significa que se deba apostar por una claridad cartesiana. Toda referencia a un estricto "como tal" de los conceptos es engañosa, especialmente si aceptamos el argumento de Oakeshott sobre la profunda ambigüedad de nuestro léxico político. El lenguaje es el escenario de un forcejeo continuo entre la fe y el escepticismo para apropiarse de los términos de nuestro vocabulario. Siempre habrá un grado de deslizamiento lingüístico y de polémica acerca del significado de los conceptos políticos, incluyendo el de "política", con lo cual la posibilidad de un "como tal" del populismo queda desautorizada de antemano.

Recurrencias espectrales

Aun así, ¿podemos precisarlo un poco más sin descartar la referencia a las peleas interminables entre los hermanos siameses del pragmatismo y la redención? Creo que sí. Una mirada atenta al segundo tema desarrollado por Canovan, el populismo como una sombra de la democracia, nos ofrece algunas pistas al respecto. ¿Qué es lo que nos dice esta metáfora acerca de la relación entre populismo y democracia? La sombra populista, ¿es un defecto, un accidente, una recurrencia o un rasgo estructural de la democracia? El impacto de la metáfora depende principalmente de lo que evoca en el lector. Canovan primero nos habla del populismo como la sombra proyectada por la democracia (Canovan 1999, pág. 3). El énfasis recae en el "por", como en la frase "proyectada *por* la democracia", lo cual, claro está, lleva a preguntarse en qué consiste esa sombra y sobre qué se proyecta. Una posibilidad es pensar en la sombra como indicador de una falla de la democracia. Como los liberales no suelen aprobar la manera sui géneris que tienen los populistas de interpretar las reglas e instituciones democráticas, tal vez deberíamos describir el populismo como una sombra arrojada sobre el componente liberal de las democracias modernas. Canovan, sin embargo, nos advierte de los peligros de una visión simplista, a saber, la de un populismo poco liberal que, no obstante, encarna el lado democrático de la democracia liberal (pág. 8), pues ello convertiría al populismo en una suerte de experiencia ultrademocrática. Ésta es una advertencia razonable, pero la propia Canovan nos recuerda que los populistas desconfían de mediaciones institucionales, tales como los partidos políticos establecidos o las complejidades del proceso legislativo, porque ellas requieren de expertos

©gedisa

y políticos profesionales en vez del hombre común o Juan Pueblo ensalzado por el discurso populista. Si uno pone el énfasis en estos aspectos típicamente liberales de la democracia, el populismo parece ser un problema o una sombra proyectada *por* la democracia. Más precisamente, proyectada por el propio funcionamiento de la democracia política, sea debido a un exceso de pragmatismo que invita a que intervenga su gemelo redentor, como correctivo, o a una sobrecarga sistémica, causada por una participación popular descontrolada.

Sin embargo, una sombra no es un accidente que puede ocurrir, o no. Dejando de lado las ocasiones especiales de la noche y del mediodía, cuando las sombras desaparecen, y la presunta, aunque aún no confirmada, posibilidad de los muertos vivientes, que no la tienen, una sombra es, por definición, aquello que acompaña a un cuerpo. Si el populismo es una sombra de la democracia, siempre seguirá a ésta como una posibilidad y, probablemente, como algo más que una posibilidad, pues nadie elige tener una sombra o no tenerla. Esto parece ser lo que propone Hayward: en la política europea, el populismo coexiste con la democracia representativa. Quizás es por eso que más tarde Canovan ya no habla de una sombra proyectada por la democracia sino de una "movilización populista que *sigue* a la democracia como una sombra" (Canovan 1999, pág. 7, las letras en cursiva son mías). Aquí, la metáfora sufre un cambio connotativo sutil pero significativo. Confirma que el populismo no puede ser reducido a un funcionamiento defectuoso y que, si bien éste no es equivalente a la democracia, es una sombra que persiste y, como tal, debemos concebirlo como una posibilidad que se asienta en la práctica misma de la democracia.

El asunto es determinar cuán asentada está dicha posibilidad y qué es lo que conlleva, pues una vez que damos por hecho que hay una relación de interioridad entre el populismo y la democracia, el campo semántico de estos conceptos comienza a superponerse. La pureza de fronteras es, claro, una noción falaz, pero me parece que el reconocimiento de una contaminación conceptual (la tesis de Oakeshott sobre la ambigüedad de nuestro lenguaje político) no debe llegar al extremo de aceptar la propuesta de Laclau de que populismo y política son intercambiables. Por un lado, el espaciamiento creado por las disputas entre los hermanos siameses de la redención y el pragmatismo es un rasgo distintivo de la política moderna y una condición de posibilidad para el surgimiento de movimientos reformistas y, por el otro, la referencia a la sombra como algo que *sigue* a la democracia convierte el populismo en una posibilidad interna de la democracia. De cualquier modo, la dificultad que mencioné

©gedisa

antes reaparece, pues la reflexión acerca de la experiencia populista se traslapa con un argumento que parece más apropiado para describir las vicisitudes de la política moderna que la especificidad del populismo.

Quizás, y debo subrayar la naturaleza tentativa de éste quizás, podemos precisar más la intuición acerca de la interfaz entre la brecha y la sombra si modificamos el estatuto de la sombra y le agregamos rasgos adicionales. Esto nos permitirá afinar el valor conceptual del fenómeno populista. Siguiendo a Jacques Derrida (1995), quien popularizó la discusión sobre los espectros y la lógica espectral en su lectura de Marx, podríamos referirnos al populismo como un *espectro,* en lugar de una sombra de la democracia. No se trata de una distinción rebuscada o de un mero juego de palabras. Un espectro sugiere la idea de una visitación, como en el caso del retorno del padre de Hamlet, pero también algo, que puede resultar más inquietante, como el espectro del comunismo célebremente descrito por Marx y Engels al inicio del *Manifiesto comunista*. Este doble significado está implícito en el argumento de Canovan acerca de la sombra, pero la referencia a la espectralidad retoma la interacción entre las dos opciones de manera explícita y, lo que es más importante, permite abordar la indecidibilidad estructural del populismo, pues éste puede ser algo que acompaña o que acosa a la democracia.

Dicha espectralidad se manifiesta en tres modos de darse del populismo, todos ellos vinculados con la política democrática. Como veremos con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, cada uno de ellos desplaza el fenómeno a lo largo del intervalo entre la simple visitación, lo inquietante y la amenaza para la democracia. El primero de ellos se refiere a una relación de interioridad con la representación política. El populismo puede ser un modo particular de representación compatible con, pero no idéntico a, la concepción liberal democrática del gobierno representativo en el contexto mediático de la política contemporánea. Bernard Manin habla de la metamorfosis de la representación y sostiene que la vieja democracia de partidos está siendo reemplazada por lo que denomina *democracia de audiencias* o de lo público. Esto se debe a dos desarrollos recientes. Uno es que el mercadeo político y la expansión de los medios de comunicación de masas han disminuido la importancia que solían tener los activistas y burócratas de partido. Hoy, dice, los líderes políticos pueden usar la radio y la televisión para "puentear" a los aparatos partidarios y establecer una relación directa con el electorado (Manin 1998, págs. 268-269). Ello les ayuda a desarrollar una legitimidad personal relativamente independiente de los aparatos políticos. Pero los medios de comunicación no sólo benefician a los líderes profesiona-

©gedisa

les, sino también a quienes se presentan a sí mismos, de manera legítima o engañosa, como *"outsiders"* de la política y explotan esa percepción ante la opinión pública. Esta posibilidad de poder contar con una inmediatez virtual entre electores y candidatos o, al menos, entre la gente y los líderes, sea o no en un contexto electoral, coincide con dos aspectos que caracterizan el populismo, a saber, su pretensión de apelar directamente al pueblo y su fascinación por líderes que gozan de una legitimidad por encima, o al margen, de las instituciones.

El otro desarrollo mencionado por Manin es que en un mundo cada vez más complejo nadie espera que quienes ocupan un cargo de representación popular puedan cumplir con todas sus promesas. Antes bien, frente a la velocidad e intensidad del cambio económico, técnico y cultural lo que cuenta es que sean capaces de ajustarse rápidamente a circunstancias imprevistas. Por eso Manin sostiene que quizá la democracia de audiencia invita a valorizar lo que Locke denominaba "prerrogativa", es decir, "el poder de tomar decisiones en ausencia de leyes preexistentes" (pág. 270). La *confianza* personal se convierte en un criterio importante para determinar la opción electoral, y los electores se inclinan más por aquellos en los cuales confían para tomar decisiones en un mundo cambiante (págs. 270 y 276). Veo en esta combinación de poder de prerrogativa y confianza un terreno fértil para que prospere la tradición populista de líderes fuertes, sólo que éstos ya no pueden ser vistos como excepciones o anomalías en el entramado institucional del Gobierno representativo, sino como un componente funcional de la democracia de audiencia. En este escenario, el populismo pasa a ser un acompañante espectral de la política liberal democrática.

La segunda manifestación de la espectralidad del populismo se refiere a un modo de participación que se aleja de las reglas de etiqueta o "modales de mesa" de las élites políticas sin pedir disculpas por su brusquedad. Su imagen arquetípica es la de un aficionado del fútbol que reacciona ruidosamente ante las victorias y derrotas de su equipo, a veces de manera violenta, sin preocuparse demasiado por las formalidades de la civilidad en la esfera pública. Como cualquier otro desafío que se monta en la cara redentora de la democracia, los objetivos son más importantes que la observancia estricta de los procedimientos institucionales. Lo vemos, por ejemplo, en el uso instrumental de las movilizaciones populares y en la violencia callejera para evadir las restricciones institucionales o forzar interpretaciones ad hoc de las normas legales y los procedimientos políticos. Sea como una reacción contra la política convencional o como una respuesta ante los fracasos de la democracia elitista, esta modalidad

©gedisa

de la intervención populista tiene el potencial de renovar y, a la vez, perturbar los procesos políticos, sin que ello siempre o necesariamente implique rebasar el formato institucional de la democracia. Su acción se despliega en los bordes más ásperos del orden democrático liberal. Con ello el espectro comienza a alejarse de la modalidad anterior, donde era una suerte de compañero de ruta de la representación política en las democracias mediáticas, y comienza a parecerse, cada vez más, a una presencia inquietante, que genera cierta incomodidad en la clase política, la prensa y los intelectuales.

Una tercera y última modalidad del populismo revela el potencial más ominoso de la metáfora de la sombra. Aquí el espectro ya no se refiere a una visitación sino a una amenaza que pone en peligro la democracia. Por ejemplo, la desconfianza e, incluso, el desapego hacia los procedimientos institucionales y las complejidades del proceso legislativo, que Oakeshott cita como uno de los rasgos de la política de la fe, puede convertirse en un acatamiento discrecional de las normas del Estado de derecho. Previsiblemente, cuando eso ocurre, el populismo se desliza con facilidad hacia el terreno del autoritarismo. Si están en función de Gobierno, esto multiplica los conflictos con la judicatura y otros poderes del Estado, y si están en la oposición, desdibuja la frontera entre la movilización de la multitud y la arbitrariedad de la turba. Lo curioso es que el comportamiento antidemocrático de muchos populistas violenta el derecho sin que ello tenga costo en cuanto a una pérdida de legitimidad o apoyo popular. El repertorio discursivo de los populistas incluye una serie de medidas para contrarrestar esos posibles costos. Entre los más comunes están la utilización de los miedos de la gente, apelando, por ejemplo, al chauvinismo nacionalista o a la xenofobia, y la propensión a formular promesas demagógicas. Esto, claro, requiere de un Gobierno fuerte y decisivo, exigencia que puede funcionar como coartada para justificar acciones arbitrarias en nombre de una causa superior como la lucha contra élites corruptas y egoístas que se han ido alejando del pueblo. Como regla general, los populistas pueden salirse con la suya, al menos en el corto plazo, siempre y cuando sus acciones sean percibidas como una expresión de la voluntad popular.

Aquí entra en juego una variante de la teoría de la obligación política de Hobbes. El clásico intercambio de protección por obediencia, que proponía Hobbes, se trasmuta en una lealtad pasional hacia un líder y una agrupación política a cambio de bienes, como trabajo y seguridad, o, al menos, de la promesa de proporcionarlos una vez que estén en el Gobierno. Además, la centralidad de los líderes y su supuesta relación

©gedisa

directa con Juan Pueblo busca dotarlos de una legitimidad suprainstitucional y convertirlos en una suerte de soberanos infalibles cuyas decisiones son incuestionables porque son suyas. Se llega así al punto en que el modo de representación populista y su inclinación por un estilo particularmente brusco de hacer política dejan de ser momentos internos al proceso democrático y se convierten en su amenazante reverso.

En suma, el énfasis en la relación espectral entre el populismo y la democracia no es una alternativa a lo que sostiene Canovan, sino más bien una manera de complementar su propuesta. La indecidibilidad entre la visitación y la presencia amenazante abre una gama de posibilidades, o modos, en que se da el populismo, entre ellas las tres que he mencionado aquí. Como periferia interna de la política democrática, el populismo puede ser una dimensión de la representación y un modo de participación que se inscribe en sus bordes más ásperos, pero también algo más inquietante, su némesis, que no surge extramuros sino en el propio seno de las democracias.

©gedisa

5

EL POPULISMO COMO PERIFERIA INTERNA DE LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA

El humo verbal que rodea el populismo

Si bien neopopulismo y neocorporativismo son términos recurrentes en nuestro léxico político, el sentido del prefijo "neo" no es tan claro en el primero de ellos, como lo es en el segundo. La ausencia de disputas significativas en torno al significado del neocorporativismo se deben a la estabilidad conceptual de su referente clásico en los estudios políticos. En el caso del neopopulismo, en cambio, el papel del prefijo es más ambiguo, en parte debido a los desacuerdos en torno al estatuto conceptual del propio populismo.

Basta con observar la gran variedad de significados asociados con el término. Durante la década de 1960 predominó la caracterización propuesta por la sociología de la modernización, al menos, en el mundo en vías de desarrollo. Gino Germani (1969), uno de sus exponentes clásicos, ve la movilización populista como una anomalía en la ruta habitual de una sociedad tradicional hacia una moderna. Tocuato Di Tella propone una interpretación modificada, pero igualmente funcionalista. Concibe el populismo como resultado de la convergencia de dos fuerzas ideológicamente opuestas al statu quo, la masa de desposeídos disponibles para la movilización y la élite educada, pero empobrecida, cuyo resentimiento acerca de la "incompatibilidad de estatus", la brecha entre sus aspiraciones y su condición laboral, alienta sus anhelos por cambiar el estado de cosas existente (1969, págs. 53-54). Otros se alejan de esta interpretación del populismo como una vía alternativa para modernizar sociedades de clase tradicionales. Christopher Lasch (1995) lo ve como una respuesta a la crisis de la modernidad. Ernesto Laclau (1978), al menos en su enfoque neogramsciano inicial, lo concibe como una dimensión del imaginario popular democrático y sostiene que su naturaleza de clase varía de acuerdo con las distintas articulaciones discursivas del término. Más tarde, lo ve como una alternativa radical al orden existente que resulta ser casi un sinónimo de "política" (2005a) o como un modo de construcción del

©gedisa

pueblo como fuerza política (2005b). Paul Cammack (2000) opta por recuperar una perspectiva marxista y asocia el populismo con la resistencia al capitalismo neoliberal, aunque le agrega un toque funcionalista al conectar el estatuto cambiante del neopopulismo con las necesidades de reproducción del capitalismo.

Además, como alega Peter Worsley, la dificultad de precisar el significado conceptual del populismo se debe a que el término es lo suficientemente amplio como para incluir variantes de derecha y de izquierda, para aparecer en países avanzados y en vías de desarrollo, en las ciudades y en el campo, y lo mismo entre obreros y la clase media, como entre campesinos (Worsley 1970, pág. 295). Incluye fenómenos políticos que van desde el *narodnichestvo* ruso del siglo XIX a William Jennings Bryan y los movimientos de pequeños granjeros de la década de 1930 en los Estados Unidos y el populismo latinoamericano de los años 1940 y 1950. Este último, ejemplificado por Juan Domingo Perón en Argentina y Getulio Vargas en Brasil, se caracterizaba por una serie de rasgos que suelen ser vistos como una suerte de matriz general del populismo urbano e industrial clásico. Entre ellos, su fuerte nacionalismo; la percepción del Estado como botín político y como fuerza rectora de la actividad económica; programas económicos basados en subsidios y control de precios, la sustitución de las importaciones y la protección de la industria local; una asignación discrecional de recursos públicos para premiar a sus seguidores y castigar a sus adversarios, así como el uso reglar del gasto público para construir clientelas políticas, desestimando criterios de responsabilidad fiscal y monetaria; la incorporación de los desposeídos urbanos (los "descamisados" o "cabecitas negras" ensalzados por el peronismo) y su movilización en contra de la oligarquía; la creación de partidos de masas; el crecimiento de la militancia sindical bajo la tutela gubernamental de las organizaciones obreras y el uso de los trabajadores como ejército de reserva para marchas y mítines en apoyo al partido, al Gobierno o al líder; el culto a la personalidad que magnificaba la importancia del líder y lo convertía en una figura casi mesiánica; y el papel de los líderes como intermediarios políticos que desestiman los mecanismos formales de la representación cuando les conviene.

Por el lado político de las disputas en torno al significado del populismo, quienes destacan sus rasgos más inquietantes, como la naturaleza mesiánica de sus líderes o la subordinación de los sindicatos al Gobierno, alegan que el populismo sólo puede ser un fenómeno negativo. Otros, en cambio, se sienten atraídos por el parecido, al menos en el ámbito declarativo, entre el discurso igualitarista y movilizador del populismo

©gedisa

y las reivindicaciones presentes en proyectos socialistas o de democracia radical. Por ejemplo, el impulso dado a las políticas de bienestar, el empleo y el mercado interno por los proyectos desarrollistas de los gobiernos populistas desde la segunda posguerra hasta la década de 1970; la invocación al pueblo, la pretensión de empoderar al hombre común y la capacidad para motivar la participación de gente apolítica. También está la promesa de restaurar cierta dignidad a la política combatiendo la corrupción, el cinismo y las componendas entre empresarios políticos. Esto, junto con el prejuicio antiliberal que veremos más adelante, permite entender por qué en las décadas de 1960 y 1970 algunos sectores de la intelectualidad del Tercer Mundo, entre ellos, socialistas que reivindicaban el nacionalismo y el antiimperialismo, vieron el populismo como un fenómeno positivo. Para ellos, el hecho de que el populismo precipitó el empoderamiento de los de abajo por medio de políticas distributivas y un continuo desafío al dominio de los ricos y poderosos, que conformaban el bloque gobernante tradicional, reflejaba los componentes igualitaristas y participativos de este fenómeno.

Las cosas cambiaron bastante en años recientes, sin que ello pusiera fin a la polémica en torno al significado del término. El populismo de hoy parece tener poco en común con su referente urbano industrial clásico, tal vez con la sola excepción de la autopercepción del líder como salvador de la nación y la premisa habitual, aunque a menudo demagógica, de que "la gente simple, que constituye la aplastante mayoría, y sus tradiciones colectivas son las depositarias de la virtud" (Wiles 1970, pág. 203). Esto, por supuesto, deja sin responder la pregunta inevitable acerca de quién es el pueblo y cómo varía su significado en distintas circunstancias (Kazin 1995, pág. 13; Knight 1999, pág. 226; Marquand 1999, pág. 9; Tarchi 2003, págs. 16-17). El nacionalismo y el proteccionismo económico prácticamente han desaparecido y la movilización popular se ha reducido a su mínima expresión. En su lugar, queda lo que algunos describen como una suerte de matrimonio de conveniencia entre la economía neoliberal y la política neopopulista (Weyland 1996, 2003; también Knight 1999, págs. 246-247; Mayorga 2002, págs. 307 y sigs.). Pero hablar de matrimonio tampoco resuelve el problema. Esto no se debe sólo a las tensiones en torno a las distintas concepciones de la política y la economía. A pesar de las coincidencias en cuanto a la liberalización de los mercados, en especial durante la década de 1990, las diferencias en las políticas públicas que siguen una vez en el Gobierno son demasiado grandes como para que identificar la liberalización como el común denominador de las más recientes encarnaciones del populismo.

©gedisa

Para complicar las cosas aun más, el impulso populista es virtualmente inseparable de lo que Oakeshott llama "política de la fe" –vimos esto en el capítulo anterior– que ha caracterizado una amplia gama de movimientos de reforma a lo largo de la modernidad. La voluntad de renovar la política, la exaltación del pueblo o la presunta inmediatez de la relación entre éste y el líder o el partido aparecen también en movimientos que no suelen ser denominados populistas. Además, los términos que hemos estado usando: populismo, política moderna, democracia y reforma, no cesan de contaminarse mutuamente, lo cual hace que las fronteras conceptuales entre ellos sean inestables. Esto pone un límite a todo intento por especificar plenamente el "como tal" del populismo en relación con la política. Los contornos conceptuales del término permanecen borrosos y su estatuto teórico sigue siendo un objeto de disputa.

Esto no quiere decir que el fenómeno sea insondable. Una manera de abordar el populismo es describirlo como un objeto "anexacto". Esta expresión paradójica proviene de Gilles Deleuze y Félix Guattari, quienes, a su vez, la toman prestada de los escritos de Edmund Husserl sobre la protogeometría o ciencia que estudia esencias morfológicas difusas, vagabundas, errantes o nómadas. La protogeometría, dicen, "no sería ni inexacta como las cosas sensibles, ni exacta como las esencias ideales, sino *anexacta y sin embargo rigurosa* ('inexacta por esencia y no por azar'). El círculo es una esencia fija ideal, orgánica, pero el redondel es una esencia difusa y fluente que se distingue a la vez del círculo y de las cosas redondas (un vaso, una rueda, el sol…) […] En última instancia, todo lo que cuenta es el constante desplazamiento de los contornos" (Deleuze y Guattari 1988, pág. 373). Lo llamativo de esto es que nos presenta una noción que cae fuera de la oposición binaria entre exacto e inexacto, porque la vaguedad del contorno de los objetos anexactos no puede ser formalizada como un valor de verdad claro. Considerando la gama de interpretaciones y posturas que hemos visto, el populismo bien podría ser un objeto anexacto y, por consiguiente, cualquier descripción precisa enfrenta un obstáculo real y quizás infranqueable.

El acercamiento al populismo, en su caracterización como un objeto de pensamiento inexacto, nos dice algo acerca del estatus del concepto, pero no lo suficiente sobre el tipo de fenómenos que caen dentro de su campo semántico. Esperamos encontrar algo, sin estar muy seguros de qué se trata. Worsley lo expresa muy bien cuando dice que "el hecho de que haya sido usada *realmente* la palabra podría indicar que tras el humo verbal hay alguna fogata" (1970, pág. 267). La pregunta clave es

©gedisa

si esta fogata es lo suficiente distintiva como para generar un concepto descriptivo aceptable. Creo que lo es, a pesar de las dudas acerca de cuánta precisión podamos esperar.

Pero, por lo menos, hay un cierto consenso de que el populismo no es un fenómeno independiente, dado que se halla imbricado con la política contemporánea, sea porque es un compañero de ruta, un subproducto desagradable o un peligro para la democracia. Jack Hayward lo ve como una respuesta ante los fracasos de la democracia elitista en Europa, mientras que para Canovan surge en la brecha existente entre las caras pragmática y redentora de la democracia (Hayward 1996; Canovan 1999). Cas Mudde habla de un *"Zeitgeist"* populista que surge en Europa occidental en 1990 y años siguientes, y señala que el populismo no es una patología de la democracia dado que su discurso acerca del pueblo bueno que se rebela en contra de élites corruptas se ha extendido tanto que ya es parte del núcleo central o normal de la política (*mainstream*). Pero también dice que hoy el populismo está exigiendo respuestas por parte de políticos y Gobiernos, y no tanto o necesariamente, mayor participación de la gente (Mudde 2004, pág. 558). En esta misma línea, Paul Blokker examina el nacionalismo populista en países de Europa del Este y concluye que no se trata de una simple anomalía atávica o de una respuesta desesperada a los descalabros creados por la transición a la economía de mercado. Tampoco se lo puede reducir a la homogeneidad de la xenofobia étnica, a pesar de que hay algo de esto en el nacionalismo populista. Antes bien, dice que la reivindicación de la autonomía nacional y de la autodeterminación forma parte de la modernidad y de la política democrática. La crítica populista a las instituciones en Europa del Este tiene que ver, al menos en parte, con "la movilización de la gente alrededor de la idea de *emancipación nacional* y de *autonomía colectiva*" y con un llamado abierto a la participación en política que, a menudo, es concebida en función de autogobierno o convergencia entre gobernantes y gobernados (Blokker 2005, pág. 384). Laclau ha llevado este nexo entre populismo y política más lejos al sugerir que *toda* política es populista en alguna medida. "Si el populismo consiste en postular una alternativa radical dentro del espacio comunitario, una elección en la encrucijada que determinará el futuro de una sociedad dada, ¿no sería entonces un sinónimo de la política? La respuesta sólo puede ser afirmativa" (Laclau 2005a, pág. 47). Hay algo de cierto en esta tesis, pero se debe desarrollar más, tanto para evitar una superposición conceptual simple y directa entre la política y el populismo, como para dar cuenta de las formas no radicales del populismo.

©gedisa

Me interesa explorar la pertinencia de situar el fenómeno en su relación con la política y la democracia modernas. La evidencia acerca de este nexo es conflictiva. En el uso más intuitivo del término, el populismo, sea viejo o nuevo, es una etiqueta que usamos para describir a políticos que buscan congraciarse con su público, lo cual hace difícil distinguirlos de los demagogos que hacen todo tipo de promesas, no importa cuán factibles sean de cumplir, con tal de avanzar en sus carreras e impulsar sus proyectos, y que manipulan descaradamente los procedimientos legales y los arreglos institucionales para adaptarlos a sus necesidades. Bernard Crick sugiere algo parecido cuando alega que hay una contradicción entre populismo y política debido a que la incapacidad de los populistas para forjar compromisos muestra su desdén por la política (2005, págs. 626 y 631-2; véase también Tarchi 2003, pág. 26). Esto, claro, también vale para otros movimientos políticos. El uso corriente del término también sirve para describir la ambigüedad del populismo acerca de las prácticas democráticas y su aversión por las instituciones liberales. Sea que estén en el Gobierno o en la oposición, su impaciencia ante los procesos formales para la toma de decisiones los lleva a invocar su desconfianza hacia las élites como coartada para sortear las restricciones institucionales sobre sus acciones.

Quizás se puede atribuir esto a un desconocimiento o inexperiencia respecto de las complejidades del proceso judicial y legislativo. Después de todo, los populistas se ven a sí mismos, legítimamente o no, como *"outsiders"* de la política. Sea cual sea el motivo, su desdén por las normas procesales y los contrapesos del proceso democrático refleja un fuerte *ethos* antisistema que podría explicar por qué los liberales son tan reacios a aceptar el populismo. Lo ven como una variante del viejo *cesarismo* con fachada democrática, en especial, en el caso del populismo urbano industrial. Pero incluso cuando los populistas manipulan los dispositivos de la democracia liberal (la representación, la competencia partidista, la responsabilidad en la función pública o la observancia del debido proceso), se esfuerzan por defender sus credenciales democráticas y por convencer a sus críticos de que son respetuosos de las instituciones. Sea por convicción o como mera impostación, la reivindicación democrática es parte del imaginario populista, aunque la persistencia de sus variantes autoritarias es un recordatorio de que debemos mantener la cabeza fría y reconocer que su relación con la democracia es compleja y a menudo tensa.

©gedisa

Pero ello no impide tratar de delimitar conceptualmente el fenómeno. Se puede usar como punto de partida la tesis de que el populismo es

un rasgo recurrente de la política moderna, uno que puede aparecer en variantes democráticas y no democráticas, y que esta recurrencia tiene que ver con temas clave del discurso populista, tanto las nobles como las más desagradables. Como vimos, se trata de la invocación del pueblo, la crítica a las élites y a la corrupción, el imaginario participativo, el papel de líderes políticos fuertes y la impaciencia con las formalidades del proceso político. El paso siguiente es desarrollar las tres posibilidades o modos en que se da el populismo que mencioné brevemente en el capítulo anterior. Si uno observa el fenómeno desde el punto de vista del subsistema político, el populismo parece ser un compañero de ruta de las formas mediáticas de la representación contemporánea, ya sea en democracias emergentes o en consolidadas. Ésta sería una modalidad plenamente compatible con la institucionalidad de un régimen político liberal democrático. Una segunda posibilidad desplaza la mirada hacia formas más turbulentas que adquiere la participación, la expresión de demandas, la articulación de grandes colectivos y el intercambio político. Me refiero a los enfrentamientos callejeros, la ocupación de edificios y carreteras y, en general, a las modalidades más bruscas de la acción política que la democracia liberal busca disimular recubriéndolas con el barniz de sus modales de mesa procesales. Esto no convierte la movilización populista en una anomalía de la política democrática, sino más bien en un síntoma o elemento paradójico capaz de perturbar pero también de renovarla. El populismo funcionaría así, como el espejo en el que la democracia puede observar sus aristas menos elegantes. Ambas variantes pueden prosperar en un marco democrático, pero la tercera pone a éste en peligro: también surge desde el corazón de la política democrática, pero como una suerte de falla que se puede convertir muy rápidamente en autoritarismo. Tomadas en su conjunto, estas tres posibilidades del populismo, como modo de representación, como política en los bordes más turbulentos de la democracia y como un reverso amenazador, nos permitirán repensar la experiencia populista como una *periferia interna* de la política liberal democrática.

El populismo como un modo de representación

©gedisa

Si observamos el fenómeno desde la perspectiva del régimen político, especialmente en lo que respecta a la política electoral, veremos que el populismo se ha vuelto un modo de representación característico de gran parte de la política democrática contemporánea. También veremos

que, en muchos aspectos, el populismo también ha sido afectado por el espíritu democrático. El trabajo de Macpherson sobre el liberalismo y la democracia ilustra muy bien esta doble relación. Macpherson nos recuerda que en sus comienzos el liberalismo rara vez fue democrático debido a que sólo reconocía el derecho a voto para los varones propietarios. Luego agrega que, si bien la ampliación del sufragio en la segunda mitad del siglo XIX condujo a la democratización de los estados liberales, la aceptación de la sociedad de mercado y del gobierno representativo, como constitutivo de la democracia moderna, contribuyó a liberalizar la idea misma de democracia (1968, 1982). La expresión "democracia liberal" surge precisamente para dar cuenta de esta democratización y liberalización. De manera análoga, cuando decimos que el populismo es un modo de representación compatible con las democracias liberales tenemos que decir que no se trata de una mera coexistencia, suma aritmética o relación de exterioridad entre ellos. Ambos son afectados por esa relación allí donde los populistas ven el Gobierno representativo como algo más que un formalismo vacío o un pobre sustituto de la democracia directa, y cuando trazos del modo de representación populista pasan a ser componentes habituales de la política en las democracias liberales.

Estilo y persuasión

¿Cómo describimos este "modo de representación", con todo y sus problemas, como parte del terreno de la política democrática? Una primera respuesta a esta pregunta se basa en lo que algunos autores denominan el estilo o modo de persuasión populista. Knight menciona algunos de los rasgos principales de este estilo; la exaltación del pueblo, el apego por la confrontación, el personalismo y la movilización popular, y alega que sirven como base para un modelo más flexible que encaja mejor con la realidad del fenómeno populista (Knight 1999, págs. 223-248 y 240). "Encaje" probablemente no sea la palabra más afortunada, pues si bien el autor aclara que su definición del estilo populista es instrumental y nominalista (pág. 225), no podemos olvidar que ella evoca de inmediato toda una serie de problemas asociados con una teoría de la verdad como correspondencia entre modelo conceptual y fenómeno observado. Sin embargo, si uno deja de lado este asunto, la referencia a un "estilo" populista abre una línea de análisis productiva, aunque sólo sea porque acepta que no es posible definir el fenómeno populista de manera cartesiana, lo cual a su vez confirma la tesis de Oakeshott de que el voca-

©gedisa

bulario político de la modernidad es polémico y, por consiguiente, no puede desembarazarse del todo de algún grado de ambigüedad (1998, págs. 44-45 y 157).

Canovan también habla de un estilo populista. Se manifiesta en la capacidad para comunicarse en un lenguaje común, del tipo que usan los tabloides, para brindar análisis políticos que son tan simples y directos como las soluciones que proponen y, en general, para proyectar la imagen de ser la encarnación misma de la transparencia (Canovan 1999, pág. 5). En su estudio sobre el populismo en los Estados Unidos, Kazin habla de una retórica o modo de persuasión política en el que se usa el lenguaje cotidiano y sus "expresiones, tropos, temas e imágenes para convencer a una gran cantidad de estadounidenses que se sumen a su causa o que apoyen sus opiniones acerca de tal o cual asunto" (1995, pág. 3). Sostiene que este lenguaje ha experimentado muchas transformaciones. La herencia decimonónica del *americanismo* y sus virtudes (un esforzado "pueblo" que se constituye en torno a la ética del trabajo que se contrapone con una élite que se opone al pueblo y lo explota) se ha ido desplazando hacia un terreno más conservador a finales del siglo xx. Este desplazamiento ocurrió con el surgimiento de la llamada "mayoría moral", la crítica al intervencionismo estatal (*Big Government*), el desdén para con la élite cultural, y así por el estilo (Kazin 1995, págs. 12-17, 251 y sigs.).

Me parece interesante esta manera de pensar el populismo y la constitución del pueblo, en parte porque las referencias al estilo y la retórica política sirven para introducir de manera indirecta mi tesis acerca de la creciente presencia del populismo como modo de representación. La persuasión populista, basada en un lenguaje simple y directo, que implica una reducción de la complejidad de los temas que se presentan al electorado, se ha vuelto algo característico de la política contemporánea y no sólo del populismo. Pero tengo dudas cuando se habla acerca de la apelación al pueblo o a la gente común en contra del statu quo, pues éstos son rasgos de la democracia o, por lo menos, de aquellos que movilizan el lado redentor de la democracia al embarcarse en una política emancipatoria. Quizás la distinción sea una cuestión de *grado*, en el sentido de que el populismo radicaliza este llamado al pueblo, pero si fuera así, surgiría una nueva dificultad, a saber, cómo medir la intensidad de ese llamado. Carl Schmitt enfrenta un problema similar cuando apela al criterio de intensidad para caracterizar las oposiciones políticas. Quiere distinguir la oposición amigo-enemigo, según él, la oposición política por excelencia, de todas las demás de acuerdo con el criterio de intensi-

©gedisa

dad: las oposiciones políticas son las más intensas de todas debido a que son las únicas que pueden desembocar en el caso límite o decisivo de la guerra (Schmitt 1991, págs. 57 y 68). Pero como bien señala Derrida, esto presupone un *telos* de la intensidad. Si una oposición se vuelve más política cuanto más se acerca al caso límite, entonces la guerra, contrariamente a lo que Schmitt sostenía, deja de ser simplemente el caso extremo y se convierte en la quintaesencia de la política (Derrida 1998, págs. 154-156). Sospecho que un problema similar afligiría la distinción entre populismo y democracia basada en una invocación al pueblo o en el uso de una cierta retórica o modo de persuasión.

Por esta razón, sugiero que nos concentremos en la representación, pues ésta mantiene un parecido de familia con estilo y retórica y, a la vez, permite conectar el populismo con la política habitual. Por lo general, se plantea este nexo diciendo que el populismo surge cuando hay una crisis de representación: es una respuesta a la incapacidad o a la negativa de las élites para responder a las demandas del pueblo. Es, por ejemplo, uno de los supuestos de Panizza en su trabajo sobre Brasil (2000, págs. 180-183). Señala que Collor de Mello, en su carrera a la presidencia en 1989, explotó el desencanto generado por tal crisis. Jugó de manera exitosa la carta del *"outsider"*, presentándose a sí mismo como alguien ajeno a las camarillas de políticos profesionales, y montó una cruzada moral en contra del corrupto *"establishment"* económico y político, en nombre de los excluidos. Como en cualquier libreto redentor, su presunto objetivo era renovar la política y la economía. El ejemplo sugiere que una crisis de representación es efectivamente un terreno fértil para la aparición o el fortalecimiento del populismo. Esto tal vez sea así, pero la referencia a la idea de "crisis" también restringe el alcance de la experiencia populista a los momentos en que la política no logra dar respuestas a las demandas de participación o redistribución. El populismo sería un fenómeno político estrictamente reactivo. Dicho de otro modo, siguiendo el consejo del propio Panizza de distinguir entre "populismo en las calles" y "populismo en el poder" (2000, pág. 190), se podría alegar que el énfasis en la excepción nos impide diferenciar la política populista en la oposición, cuando el tema del quiebre de la representación tiende a ser más relevante, del populismo en el Gobierno, cuando la posibilidad de tal crisis tiende a ser descartada sin que ello haga desaparecer el modo de representación populista.

©gedisa

Un cruce entre el actuar por otros, la autorización y lo imaginario/simbólico

Sea o no sea en situaciones de crisis, la representación es importante para pensar el populismo. Representar significa "hacer presente algo que, sin embargo, está ausente" y, en su sentido específicamente político, de "*actuar por* otros", significa un "actuar por los representados, de una manera sensible ante ellos" (Pitkin 1985, págs. 264, 245 y 13; también Derrida 1982, págs. 307-309). Este actuar por otros, obvio, no quiere decir que los "otros" queden a merced de sus representantes, pues ellos también inciden sobre éstos por el debate público y por su capacidad de castigarlos o premiarlos haciendo uso del derecho a voto. A primera vista, el hacer presente y la distinción entre representantes y representados parece ser inocente o, peor aún, banal, pero detrás de esta formulación hay tres presupuestos importantes. Primero, no tiene sentido hablar de representación si no se acepta que hay dos planos de acción diferentes, el de los representados y el de quienes actúan por ellos como sus representantes. Segundo, hay una brecha entre estos planos o ámbitos de acción, lo cual impide que colapsemos uno en el otro y, a la vez, permite distinguir al Gobierno representativo del autogobierno o democracia directa. Por último, como dice Derrida, el prefijo "re-" de la representación indica una repetición mediante la cual el "pueblo" retorna a través de un sustituto (Derrida 1982, pág. 308), pero aquello que retorna no puede ser reducido a una mismidad inalterada, a la mera expresión de identidades e intereses preconstituidos. Como cualquier retorno, que ocurre con lo que ese autor denomina la ley de la iterabilidad o paradoja de una repetición cuya mismidad incorpora algo nuevo (Derrida 1989), la acción de "hacer presente" introduce un elemento diferencial que modifica la presencia ausente del "pueblo". De lo contrario, en vez de representación tendríamos la copresencia simultánea del pueblo y de sus delegados. Dicho de otro modo, el prefijo "re-" no es pasivo y nos indica que la representación no consiste simple y llanamente en una presencia que se transfiere de un plano (el de los representados) a otro (el de los representantes) sin modificación alguna. La presencia del pueblo es, a la vez, indirecta y constitutivamente impura, dado que es, al menos parcialmente, un efecto de la acción de representación en la medida en que ésta conlleva un esfuerzo por configurar la identidad y los intereses de los representados en el proceso de dar respuesta a las cuestiones políticas clásicas de "quiénes somos" y "qué queremos".

©gedisa

Es cierto que los populistas son bastante ambiguos acerca de esto, en especial, en lo que respecta a las consecuencias de la acción de "hacer presente". Por un lado, dicen hablar en nombre del pueblo y en el lenguaje de éste, que son la voz de quienes no tienen voz y la instancia que convoca la presencia de esa parte de los sin parte en el escenario político. A menudo esto es más una expresión de deseos que una realidad. De Ipola nos recuerda que nada garantiza el éxito de una interpelación al pueblo, aunque sólo sea por la brecha que existe entre las condiciones de producción y las condiciones de recepción de las interpelaciones (de Ipola 1982, pág. 113). Cualquiera puede hablar en nombre del pueblo pero eso no quiere decir que los destinatarios se identifiquen automáticamente con esas interpelaciones o que siquiera les presten atención. Por otro lado, la caracterización populista del "pueblo" suele ser imprecisa, pues dependiendo del contexto y del signo político del populismo se concibe éste con una variedad de nombres que incluyen el de los desposeídos, las sufridas clases medias, los contribuyentes, la gente común o un "Juan Pueblo" genérico, la mayoría moral, y así por el estilo. Se podría alegar que esta falta de precisión no es realmente decisiva dado que el pueblo no es un grupo ya dado, una categoría sociológica preestablecida. Como veremos más adelante, para Rancière, el pueblo es el *demos,* la parte excluida o parte de quienes no tienen parte. El trabajo reciente de Laclau sobre populismo (2005b, pág. 247) se inspira en el argumento de Rancière, al rehusarse a definir el pueblo por medio de categorías preconstituidas y al describir el populismo como modo de constitución del pueblo como fuerza política. En efecto, todo esfuerzo por hacer presente el pueblo, sea populista o de otro tipo, está obligado a distinguir entre un cierto "nosotros" y un "ellos" que caracteriza a las oposiciones políticas. Debe hacer un esfuerzo por configurar la identidad del pueblo y por especificar el desacuerdo que enfrenta a éste con adversarios nombrados, sean las élites culturales, la oligarquía, el gran capital, el Gobierno u otros. Pero, incluso aquí, el "nosotros" populista resulta ser convenientemente vago. Es una imprecisión deliberada que le permite desdibujar los contornos del "pueblo" lo suficiente como para poder incluir bajo ese nombre a cualquiera que se sienta agraviado por percibirse a sí mismo como excluido de un espacio de deliberación y decisión público, hegemonizado por élites económicas, políticas o culturales.

Encontramos una ambigüedad similar en la brecha entre la presencia ausente del pueblo y la acción de representarlos. En el populismo la brecha es salvada por una "presentación" que pasa por alto la iterabilidad que introduce el "re-" de la representación. Una manera de hacerlo es

©gedisa

ignorando el papel activo de este "re-", y plantear una presunta inmediatez entre el pueblo y el líder o su movimiento. Dicha inmediatez cancela la presencia ausente de los representados y convierte al "re-" de la representación en algo irrelevante: en vez de una acción de "hacer presente" a través del líder o del movimiento, habría una presencia conjunta del pueblo y de sus representantes y, por ende, no habría representación alguna. El populismo también disuelve, o pretende disolver, la brecha entre los representados y sus representantes, alegando que el líder es un vehículo para la expresión de la voluntad popular. El problema reside, entonces, en que la presencia ausente del pueblo termina convirtiéndose en una presencia absoluta encarnada en el líder en virtud de una autorización tácita, y en principio ilimitada, que el pueblo le da a aquél para actuar en su nombre. Lo que tenemos aquí es un juego de espejos, una supuesta doble presencia simultánea del pueblo y de quienes actúan por él.

Una representación, que pretende no ser tal, refleja un prejuicio en favor de la presencia. Como Rousseau, los populistas desconfían de la representación por ser ésta una corrupción de la voluntad general y se ven a sí mismos menos como representantes que como portavoces del hombre común, pero a diferencia de Rousseau, también desconfían de las iniciativas autónomas que "empoderan" a los ciudadanos e impulsan para actuar por sí mismos. Esta oscilación ambivalente entre la glorificación de la acción independiente del pueblo (el líder o el movimiento es sólo su portavoz o vehículo) y la apropiación instrumental de esa acción (el líder o el movimiento encarnan al pueblo y hablan en su nombre) le brinda al populismo una coartada útil y permanente. En su estudio clásico sobre el mito o la ideología, Barthes decía que el mito siempre parece tener "otro lugar" a su disposición para escabullirse cada vez que se le confronta con su condición de sistema semiológico de segundo grado, debido a que no esconde nada sino que se presenta a sí mismo como simple naturaleza de las cosas (Barthes 1997, págs. 215-216). El populismo juega con una ambivalencia similar y la usa para desdibujar su postura acerca de la representación, la participación y la movilización. Esta ambivalencia permite entender por qué algunos pueden sostener que el populismo libera la energía del pueblo, mientras que para otros el populismo resulta ser poco más que una trampa que condena a la gente a una subordinación al movimiento o a su líder. Lo que conecta ambas lecturas es que en una y otra el líder aparece como un dispositivo simbólico. Sea como presunta encarnación de la voluntad popular o como fideicomisario del pueblo, su papel es simplificar los temas del debate y desambiguar la identidad del campo populista.

©gedisa

¿Qué nos dice esto acerca del modo de representación populista? Hemos visto que gira alrededor de una serie de temas: la promesa de inclusión e intervención en la esfera pública, la ambivalencia acerca del presunto carácter "inmediato" de la relación de representación y la personalización de la conducción política en un líder que funciona como condensación simbólica del movimiento. ¿En qué se diferencia esto de lo que se entiende habitualmente por representación política? Para responder, debemos volver al argumento de Pitkin para retomar unas ideas y cuestionar otras. Pitkin descarta la noción hobbesiana de la representación entendida como autorización, pues dice que ella no sirve para pensar la representación política. Ello se debe a que dicha noción implica la desaparición completa del representado: la autorización que le otorga el pueblo a su representante es tan completa que todas las acciones y juicios de éste se vuelven automáticamente válidos y vinculantes (Pitkin 1985, págs. 31-33). Pero también descarta el "en lugar de" o la "suplencia", que definen a la representación simbólica, esto es, cuando el símbolo toma el lugar de un objeto ausente, como en el caso de una bandera que ocupa el lugar de la unidad de la nación. En la representación simbólica, dice Pitkin, un objeto ausente es suplido por otro, es decir, por el símbolo, pero esto no nos dice nada acerca de la *acción* de representación como tal y, además, se basa en una creencia irracional (págs. 101-121). Según ella, la representación política consiste en un "actuar por otros", pues sostiene que esta formulación se remite al aspecto sustantivo de la actividad misma de la representación y no a los aspectos formales que rodean la acción.

La representación populista rompe con esta idea, aunque no porque cancele el "actuar por otros" de Pitkin, sino porque se ubica en el cruce entre tres modos de representación. Uno de ellos es el consabido "actuar por otros", que la autora identifica como el rasgo distintivo de la representación política en las democracias liberales. El segundo es el retorno de una suerte de autorización de factura hobbesiana bajo la guisa de la personalización de las opciones y la *confianza* en el líder. El tercero combina una identificación imaginaria con una dimensión simbólica fuerte. Es imaginaria, porque la gente y sus representantes aparecen como imágenes reflejas la una de los otros y porque se confunde su relación de inmediatez virtual con una suspensión efectiva de la distancia entre ellos. Es simbólica en el sentido que Pitkin le asigna a esta expresión: es creer, por ejemplo, en las virtudes del líder o que éste es la encarnación de la voluntad del pueblo sin exigir una prueba racional para validar dicha creencia. Mi tesis es que hoy en día este cruce, que caracteriza la repre-

©gedisa

sentación populista, se ha extendido a tal punto que se ha convertido en un rasgo distintivo de las propias democracias liberales.

La representación populista y la política en las democracias mediáticas

El trabajo de Manin nos brinda algunas pistas para pensar esta doble relación entre el populismo y las formas contemporáneas de la democracia representativa. A diferencia de quienes sostienen que la representación está en crisis, alega que lo que estamos presenciando es una metamorfosis de la representación (Manin 1998, págs. 241-242). Identifica tres formas consecutivas de la representación política en Occidente. Éstas son: el *parlamentarismo* inglés clásico, que va desde 1832 hasta la introducción del sufragio universal masculino en 1867; la *democracia de partidos*, que surge como consecuencia del ingreso de los sectores populares a la política y la aparición de partidos de masas y que prevaleció en Europa y en otras latitudes durante gran parte del siglo XX; y la *democracia de audiencias* o de lo público, que se ha ido configurando desde la década de 1970 con el declive de los partidos de masas, el impacto de los medios de comunicación en las campañas electorales y la formación de un "escenario" de la política o una suerte de política-espectáculo. Todos ellos comparten los mismos principios, la elección de los representantes, la autonomía de los representantes, el papel de la opinión pública y el juicio a través de la discusión, aunque éstos aparecen de manera diferente en cada una de estas modalidades del gobierno representativo. Conocemos bien la segunda de ellas, la democracia de partidos, que Kelsen (1980) denominaba *Parteienstaat* o gobierno de los partidos. Muchos continúan lamentando su decadencia, pues ven en ello una pérdida de la *gravitas* de la política. Todo parece indicar que se cierra la época de dirigentes con convicciones y principios sólidos y de aparatos partidarios disciplinados que se diferencian claramente entre sí por sus plataformas e ideologías. Su eclipse ocurre a medida que se extiende la democracia de "audiencias" con candidatos mediáticos, cuya buena estrella depende de los consejos de los expertos en tecnopolítica. Esta democracia, dice Manin, se asemeja a la economía *"supply-side"* o de la oferta, esto es, a una en la que predomina la oferta sobre la demanda política, pues la tarea clave es identificar las divisiones o líneas de fractura centrales entre el electorado y retomarlas para diferenciar al candidato de sus adversarios. Los expertos en medios de comunicación reemplazan a los burócratas y activistas de partido, y la disciplina elec-

©gedisa

toral se debilita debido a la volatilidad de lealtades partidarias entre una y otra elección (Manin 1998, págs. 268-269 y 276).

Para sus críticos, la democracia de audiencias transforma la política en un espectáculo montado por los medios de comunicación y los profesionales del mercadeo. Gerald Ford, el ex presidente estadounidense, la describe como una política en la cual “candidatos sin ideas contratan a consultores sin convicciones para manejar campañas sin contenido” (citado en Carlson 1999). Hay algo de cierto en esto, pero también puede ser una caracterización injusta de la democracia de audiencias. Tal vez los sondeos de opinión y el mercadeo electoral hayan reemplazado el examen cuidadoso de las plataformas y las promesas electorales, dice Manin, pero también ayudan a los votantes, reduciendo la complejidad de los temas en discusión y el costo de acceso a la información (Manin 1998, págs. 277-278). Podemos agregar que es bastante discutible si los votantes efectivamente solían tomarse el trabajo de revisar las plataformas electorales de los partidos e informarse acerca de las distintas opciones electorales antes de decidirse por alguna de ellas. Las emociones y los alineamientos ideológicos eran, por lo menos, igualmente importantes para determinar las preferencias electorales. Pero lo importante para nuestra indagatoria es que en la democracia de audiencias hay una personalización de la relación entre candidatos y electores. De acuerdo con Manin, hoy la gente tiende a votar por una persona antes que por una plataforma electoral o un partido, y si bien los partidos no pierden su papel central como maquinarias electorales, tienden a convertirse en instrumentos al servicio del líder. Las dos explicaciones que da para dar cuenta de esto refuerzan nuestra tesis de que el modo de representación populista ha pasado a ser parte habitual de la política.

El primer motivo que Manin esgrime para dar cuenta de la personalización de las opciones electorales es que los canales de comunicación política, principalmente la radio y la televisión, afectan la naturaleza de la relación de representación: ahora, los candidatos pueden comunicarse directamente con la gente de sus circunscripciones sin la mediación de la red partidaria (pág. 268). Agrega que, en cierto modo, esto implica un retorno a la relación cara a cara que se daba durante la época del parlamentarismo del siglo XIX. En términos generales, su observación es correcta, pero también es un tanto imprecisa, pues no se puede hablar del retorno a un pasado de encuentros cara a cara en tiempo real, excepto en un sentido muy restringido. Las mediaciones no han desaparecido, sino que se han reconfigurado; son muchísimo más densas y ubicuas a medida que los medios de comunicación de masas ocupan el lugar de la prensa y

©gedisa

la propaganda partidista de antaño. Los medios brindan una semblanza o simulacro de inmediatez que le da fuerza a un modo de representación que se caracteriza por el "como si" de la de la inmediatez. Se trata de una *inmediatez virtual* que permite sublimar el vínculo representativo al disimular la brecha que separa al pueblo de aquellos que actúan por ellos. El "como si" de la inmediatez virtual coincide con la identificación imaginaria que caracteriza la representación populista, esto es, la presunción de gozar de una relación directa con el pueblo y la identificación imaginaria de éste con el líder. No es imaginaria en el sentido de ser una ficción irrelevante, sino más bien en su acepción psicoanalítica de una relación que funciona a través de dos operaciones simultáneas: por un lado, hay una identificación con la imagen del líder en tanto reflejo de lo que sentimos, pensamos y anhelamos, y, por otro lado, hay un desconocimiento u olvido de que el líder con el cual nos identificamos es, por definición, otro y no nosotros. Este juego entre el reconocimiento y el desconocimiento, facilitado por los medios de comunicación, tiene consecuencias políticas relevantes en la medida en que contribuye a configurar la lealtad y la opción electoral de la gente hacia tal o cual candidato.

La segunda explicación, que ofrece Manin para explicar la personalización de las opciones electorales, consiste en que el campo de la actividad gubernamental se ha expandido considerablemente y ha ido adquiriendo una complejidad técnica cada vez mayor. Los candidatos electos deben tomar decisiones sobre un número creciente de temas y problemas que una plataforma partidaria no puede prever o especificar de antemano. A esto habría que agregar la extraordinaria velocidad con la que ocurren los cambios. La volatilidad de las coyunturas, guerras regionales, conflictos étnicos, colapsos financieros, obligan a los representantes a concebir las crisis menos como anomalías que como norma. Por eso Manin alega que hoy en día la gubernamentalidad requiere de algo parecido a lo que Locke denominaba poder de "prerrogativa", esto es, de un cierto margen de discrecionalidad para que los representantes puedan "tomar decisiones en ausencia de leyes preexistentes", lo cual significa que la *confianza* personal en el candidato se convierte en un criterio apropiado para su selección (pág. 270). Se vota por quien uno piensa que será capaz de responder mejor ante lo inesperado. Manin concluye diciendo que "Los representantes ya no son, consecuentemente, portavoces; la personalización de la opción electoral les ha convertido, en cierta medida, en fideicomisarios" (pág. 276).

Las derivaciones de estas dos observaciones son importantes para nuestra indagatoria. Por un lado, tenemos la cercanía mediática o inme-

©gedisa

diatez virtual que genera una identificación imaginaria entre electores y líderes. Por el otro, vemos cómo el poder de prerrogativa basado en la confianza comienza a funcionar como una suerte de sucedáneo de la teoría de Hobbes acerca de la representación como autorización. Esto refuerza la tesis esbozada más arriba, a saber, que la política cotidiana de las democracias contemporáneas se entrelaza con un modo de representación populista que se ubica en el cruce entre el actuar por otros, la autorización y el fuerte papel que juega la imaginería simbólica. La elección de Arnold Schwartzenegger como gobernador de California en el 2003 es un buen ejemplo de la confianza y de creencias que funcionan sin el requisito de criterios independientes de verificación y falsificación. Encuestas de salida realizadas el día de los comicios "sugieren que para aquellos que votaron por Schwartzenegger, sus cualidades personales fueron mucho más importantes que sus posturas sobre tal o cual tema" (Tumulty 2003, pág. 38). También se puede apreciar en el caso de México. En el año 2000, Vicente Fox, el exitoso candidato presidencial que puso fin a 72 años de gobierno del Partido de la Revolución Institucional (PRI), obtuvo la nominación de su partido de centro derecha, el Partido Acción Nacional (PAN). Pero no la obtuvo por el método tradicional, cabildeando a sus dirigentes o movilizando a sus seguidores dentro del aparato partidario, sino gracias a una organización ad hoc, "Amigos de Fox", que montó una campaña mediática impresionante para presentarlo como un candidato sencillo y sensible al sentir de la gente común. La popularidad de Fox como candidato se debió a sus habilidades para comunicarse con la gente y al trabajo del equipo de asesores que diseñó su campaña electoral. Su éxito, al menos el electoral, pues su gestión fue todo menos memorable, radica en la manera en que conectó esa popularidad con la demanda de una renovación política. La gente *confió* en Fox y sentía que tenía una relación directa con él. Esto le permitió adquirir una legitimidad supra- y extra-partidaria que los dirigentes de su propio partido no veía con buenos ojos, pero tampoco podía negar, a tal punto que no tuvieron más opción que sumarse al sentir de la opinión pública y designar a Fox como su candidato. El PAN y sus aliados se beneficiaron del vuelco electoral en favor de Fox, pues si bien obtuvieron menos votos que su candidato a la presidencia, ganaron más escaños en el Congreso de los que habrían obtenido sin él.

Los sondeos y estudios electorales realizados después de las elecciones generales del 2 de julio de 2000 coinciden en señalar que quienes votaron por Fox no lo hicieron tanto por lo que decía, sino por lo que simbolizaba. Si se lo juzgara por lo que decía, probablemente no le hubie-

©gedisa

ra ido tan bien, pues una parte importante de su discurso consistía en una mezcla desordenada de objetivos irrealizables con la clásica tendencia populista de prometer resolver problemas complejos con medidas simplistas. Las más conocidas eran las promesas de campaña de resolver el estancamiento en las negociaciones de paz con los insurrectos zapatistas en Chiapas en 15 minutos, de superar a las administraciones precedentes manteniendo una tasa de crecimiento del PIB de 8% anual a lo largo de su sexenio o de incrementar el gasto social y destinar el 3% del PIB a la educación. No cumplió con ninguna de ellas, a pesar de los ingresos extraordinarios obtenidos por la demanda de energía para mantener la expansión económica en China y por la crisis de Irak y la subsiguiente invasión de ese país liderada por los Estados Unidos. Pero lo que contó durante la campaña electoral era lo que él simbolizaba, el tipo esperanzas que se asociaba con la figura de Fox. La gente lo veía como la opción más creíble para sacar al PRI de la presidencia, dice Julia Flores, a tal punto que la mayoría de aquellos que votaron por él y su coalición electoral estaba apostando por la idea del cambio al margen del contenido específico de ese cambio (Flores, citada en Rivera y Cuellar 2000, pág. 9).

En la terminología de Manin, los asesores de Fox percibieron que la división principal dentro de la sociedad mexicana en la coyuntura del año 2000 era una entre la continuidad y el cambio, y no como el centroizquierdista Partido de la Revolución Democrática (PRD) había calculado, entre la nación soberana y las fuerzas del neoliberalismo. Si lo vemos desde el punto de vista de una de las corrientes de teoría del discurso (Laclau 1996a), el acierto de los asesores de campaña de Fox fue haber identificado correctamente al "cambio" como el significante vacío que suturaba el campo político mexicano en el 2000. Lograron presentar a su candidato, más que su partido, como el agente capaz de efectuar una apropiación simbólica de ese significante. De cualquier modo, esto muestra que la estrategia electoral de Fox se construyó a partir de un modo de representación típicamente populista –uno que articuló el "actuar por otros" y el "en lugar de" característico de la representación simbólica a través de una autorización basada en la confianza– que se ha vuelto característico de la política contemporánea. Desarrolló una relación cara a cara, virtual o mediática, con el electorado, se presentó a sí mismo como el representante de la voluntad del pueblo, gozó de la confianza que la gente depositó en él, por encima de su plataforma electoral, y se convirtió en el portador o encarnación de la idea de cambio.

©gedisa

El poder de prerrogativa acentúa la proximidad entre el populismo y la política habitual

Una última observación acerca de la normalización del modo de representación populista tiene que ver con otra posibilidad presente en este nexo entre el poder de prerrogativa, la personalización de las opciones políticas y la autorización. Manin es muy claro en lo que dice acerca del papel del poder de prerrogativa de Locke en la política de hoy. Señala que en las condiciones actuales los gobiernos deben tomar un gran número de decisiones basadas en desarrollos inesperados y que esto requiere algo *análogo* al poder de prerrogativa de Locke. Se trata de una analogía y no de una equivalencia. Esto se debe a que Manin, al igual que Locke, quiere resaltar la necesidad de que los gobernantes cuenten con un margen de maniobra discrecional, pero el margen que tiene en mente es más amplio que aquel en el que pensaba Locke, dado que va más allá de la simple ausencia de leyes o normas preexistentes. Pero, ¿cuán amplio? Es difícil saberlo. Locke dice que en un primer momento los gobiernos eran casi *enteramente* basados en el poder de prerrogativa y que poco a poco las leyes comenzaron a poner límites a este poder (Locke 1963, § 162). Con todo, reconoce que la prerrogativa es un poder discrecional, un "poder de obrar según discreción para el bien público, sin prescripción de la ley y aun a veces contra ella", un "permiso otorgado por el pueblo a sus gobernantes para que hagan diversas cosas por libre elección cuando la ley estuviere muda, y también a veces contra la letra material de la ley, por el bien público y con aquiescencia de las gentes en aquella iniciativa" (§ 160, § 164). Es interesante que este adalid del liberalismo haya reconocido que en ocasiones el poder político puede ir en contra de la ley, si ello es en beneficio de la sociedad, cosa que sus epígonos modernos ven como parte del comportamiento reprobable de políticos populistas y autoritarios. Locke también reconoce que hay un problema acerca de quién puede juzgar si ese poder es usado de manera correcta o no. En su época, dada la primacía del Ejecutivo y el papel limitado de la opinión pública, el juez no podía ser el Legislativo, ya que éste dependía del Ejecutivo para reunirse, y tampoco podía ser el pueblo, pues éste no era un contrapeso para dicho poder, por lo cual concluye que "no tendrá el pueblo otro remedio en esto, como en todos los demás casos sin juez posible en la tierra, que la apelación al cielo" (§ 168).

Si bien uno querría creer que la apelación al cielo ya no es necesaria ahora que disponemos de más recursos políticos, la pregunta acerca del alcance de la prerrogativa sigue pendiente. Una posible respuesta consis-

©gedisa

te en tomar por regla general que el poder de prerrogativa no se refiere a un cheque en blanco, sino más bien a un voto de confianza sostenido, pero también revocable, para las acciones de quienes nos gobiernan. Ésta sería una manera de reformular el argumento de Locke para dar cuenta del papel que adquieren la confianza y la personalización de las opciones electorales en las democracias contemporáneas. Los votantes escogen a alguien en quien confían porque saben muy bien que quienes resulten electos deberán enfrentar muchos hechos inesperados y, por lo mismo, tendrán que dar respuestas sobre la marcha. El supuesto implícito es que no harán lo que les de la gana o, al menos, que no lo podrán hacer todo el tiempo. Esto, claro, abre un nuevo interrogante: una vez que hemos hecho una defensa práctica y conceptual del poder de prerrogativa, ¿puede dicho poder abrir las puertas para que los dirigentes políticos demanden un margen discrecional cada vez más amplio para los actos de gobierno y, con ello, terminemos en un escenario político de tipo hobbesiano en el que la representación se asemeja cada vez más a la autorización? Esta es una de las quejas habituales acerca de los políticos populistas. Sus críticos condenan su acatamiento selectivo del imperio de la ley, a menudo mediante interpretaciones polémicas acerca de la letra de la ley, así como su tendencia a abusar del poder de veto presidencial en sus controversias con el Legislativo. Pero ya hemos visto que los políticos en las democracias de audiencia consideran que el poder de prerrogativa es una herramienta legítima. Esto quiere decir que, nos guste o no, la posibilidad de que el respeto por las normas legales y los contrapesos institucionales adquiera un carácter discrecional es algo que ya está inscrito en la propia estructura de posibilidades de la política representativa. Pero, entonces, no habría motivo de fondo para calificar el abuso en la interpretación de las normas o los procedimientos institucionales como algo característico de los políticos autoritarios y populistas, pues se trataría de una práctica transversal a la representación política.

Consideremos un ejemplo, el del aumento de los poderes discrecionales de los Gobiernos para enfrentar amenazas, reales o percibidas, para la seguridad nacional. Uno puede cuestionar el principio de discrecionalidad y aun así simpatizar con los motivos que alientan a quienes exigen más poderes para lidiar con el terrorismo y otros males contemporáneos. Esta discrecionalidad tiene un efecto paradojal, sea porque diluye la distinción tajante entre líderes populistas y de otro tipo o porque termina validando nuestro argumento acerca de que el modo de representación populista se ha vuelto algo común en las democracias mediáticas. El abuso de los *signing statements* o declaración

©gedisa

del firmante, durante la presidencia de George W. Bush en los Estados Unidos, es ilustrativo de esto. La declaración del firmante es un texto opcional que el presidente puede agregar a una ley en el momento de promulgarla. Sirve para indicar cómo piensa interpretar la ley elaborada por el Congreso, para explicar por qué ha decidido vetarla o para indicar que no tiene intenciones de aplicar tal o cual parte de esa ley. Si bien estas declaraciones del firmante no tienen fuerza de ley, su objetivo es influenciar la interpretación judicial de la ley y expandir los poderes del Ejecutivo a expensas del Legislativo. Samuel Alito, el juez de la Suprema Corte estadounidense designado por el propio Bush, contribuyó decisivamente a rescatar este instrumento constitucional en un memorando escrito cuando trabajaba como abogado en el Departamento de Justicia. Alito no tenía la menor duda acerca de cuál era el propósito de estas declaraciones. Dando por sentado que "en el caso de una ley, la interpretación que hace el presidente debería ser tan importante como la del Congreso", alegaba que el objetivo de los *"signing statements"* presidenciales es "aumentar el poder del Ejecutivo para moldear una ley" (Alito 1986, págs. 1-2).

Esta contaminación entre el hacer y el aplicar la ley, o entre su fundación y su conservación, es algo preocupante debido a que le asigna al Ejecutivo una competencia casi legislativa. Pero no podemos decir que sea algo inusitado. Derrida nos recuerda que la Policía lo hace regularmente al emitir edictos (con lo cual inventan una normativa, en vez de limitarse a aplicar la que ya existe) cuando no hay una situación legalmente clara para garantizar la seguridad (Derrida 1997, págs. 105-109). Tampoco tenemos por qué considerar esto como una subversión de la división republicana de poderes que muchos identifican como algo típico del comportamiento de líderes populistas. Lo que sí es relevante para nuestra indagatoria es que las declaraciones del firmante muestran que la distancia entre las acciones de políticos populistas y de otro tipo comienza a acortarse cuando se le acoplan otras cosas a esta contaminación entre el hacer y el aplicar las leyes. El propio juez Alito nos brinda un argumento para justificar esta proximidad entre políticos populistas y no populistas, aunque solo sea porque le parece lícito que quienes están encargados de hacer cumplir las leyes también puedan darle forma. Tengamos presente que el objetivo de las declaraciones del firmante es colocar las interpretaciones del Ejecutivo y del Legislativo en igualdad de condiciones: si el presidente promulga una ley, dice, su interpretación "debería ser tan importante como la del Congreso" (Alito 1986, pág. 1).

©gedisa

No se puede decir que esto constituye un mecanismo legal para desdibujar la separación de poderes, pero la sospecha de que sí lo es aumenta cuando el volumen de esas declaraciones o, por lo menos, el número de disposiciones legales afectadas por ellas termina por subvertir la división de poderes y el propio proceso legislativo al otorgarle un poder legislativo virtual al Ejecutivo. El presidente Bush firmó más de 160 de estas declaraciones en sus ocho años en la Casa Blanca, las cuales afectaban a cerca de 1.100 provisiones de distintas leyes. Lo que es más perturbador es que el grueso de las declaraciones de Bush se refería a objeciones de carácter constitucional. Si bien, durante las presidencias de Reagan, Bush padre y Clinton las declaraciones del firmante fueron objeciones constitucionales en el 34%, 47% y 18% , respectivamente, de los casos, con Bush ascendieron al 78% del total (Halstead 2008; Woolley y Peters 2008; Sullivan 2006, pág. 52). Estas declaraciones colocan al líder y a su entorno por encima de la ley o, para ser más precisos, son dispositivos que sirven para legitimar una interpretación interesada de las leyes. Bush promulgó una ley que prohibía todo tipo de "trato cruel, inhumano y degradante" de quienes habían sido detenidos por los Estados Unidos en su llamada guerra contra el terrorismo, pero también agregó una declaración del firmante que dejaba abierta la posibilidad de que fuera legal, en opinión del Gobierno, autorizar la tortura cuando el presidente creyera que era necesaria para efectos de la seguridad nacional (Sullivan 2006, pág. 52).

Bajo circunstancias como éstas, el poder de prerrogativa se acerca mucho más a lo que hemos descrito como la autorización tácita de Hobbes, que a lo que Manin y otros habrían imaginado que era posible y razonable en el esquema liberal democrático del gobierno representativo. Una autorización casi hobbesiana que le permite a los líderes políticos hacer lo que sea necesario para reducir las amenazas a la seguridad, definida en sentido amplio para cubrir terrorismo, drogas e inmigración, se vuelve más aceptable, dado que el Gobierno puede alegar que su obligación de acatar las leyes puede ser dispensada y su significado puede ser modificado casi a voluntad en nombre de la seguridad. Vemos aquí un cambio significativo en la percepción de la política, una que acoge a líderes fuertes y decisivos y mira con buenos ojos la expansión del poder de la rama ejecutiva del Gobierno. La literatura académica asocia esto con el populismo autoritario, pero si se vuelve algo común en la política resulta más difícil diferenciar el comportamiento de los populistas de aquél de políticos que dicen ubicarse fuera del campo populista. Agamben no habla del populismo o del poder de prerrogativa, pero destaca el

©gedisa

auge de poderes discrecionales y la usurpación de funciones legislativas por parte del Ejecutivo. Su argumento central es que una de las características del estado de excepción (la suspensión temporal del estado de derecho así como de la distinción entre los poderes ejecutivo, legislativo y judicial) se está convirtiendo gradualmente en una práctica de gobierno cotidiana en las democracias occidentales dominadas por el paradigma de la seguridad (Agamben 2005, págs. 7, 14 y 18). Tal vez Agamben exagera, pero si no lo hace, y ya hemos visto que hay evidencias para respaldar su postura, entonces lo que estamos presenciando es otra faceta de la normalización de la representación populista en las democracias liberales consolidadas.

El populismo como síntoma de la política democrática

Si este modo de representación define el populismo prácticamente como un fenómeno que coexiste con la política habitual y a la vez la transforma, la segunda modalidad se desplaza a un terreno diferente que lo posiciona junto con otros movimientos radicales en los bordes más ásperos de la política democrática. Aquí la relación entre populismo y democracia comienza a moverse del lugar institucional del régimen político al imaginario democrático de la política moderna. Puesto de manera esquemática, y tomando prestado del psicoanálisis, podemos describir esta modalidad del populismo como un retorno de lo reprimido o como síntoma de la democracia, esto es, como un elemento interno del sistema democrático que también revela los límites de éste en la medida en que impide su cierre en la presunta normalidad de procedimientos institucionales.

En ocasiones Freud concibe el síntoma en el sentido médico habitual, un signo o señal de una enfermedad, pero no es eso lo que le interesa destacar cuando se refiere a él en su estudio del aparato psíquico. Lo piensa más bien como formación sustitutiva que ocupa el lugar de una satisfacción frustrada o de algo que falta o que se echa de menos en la vida. El síntoma busca protegernos del peligro, enmascarando una experiencia traumática. Freud menciona el caso de una paciente con neurosis obsesiva para ilustrarlo. Viviendo ya separada de su esposo, la paciente iba de una habitación a otra, llamaba a la sirvienta y, cuando ésta llegaba, se olvidaba de lo que debía pedirle o le ordenaba hacer algo trivial. Según Freud, la paciente eventualmente se dio cuenta de que su comportamiento obsesivo imitaba y, a la vez disfrazaba, el que tuvo su marido

©gedisa

durante la noche de bodas. Éste, afectado por un ataque de impotencia, iba y venía de su habitación a la de su mujer intentando inútilmente consumar el matrimonio, preocupado además por la vergüenza que pasaría si la empleada descubría su fracaso. La formación de síntoma, el acto compulsivo de ir de una habitación a otra y llamar a la sirvienta, era el mecanismo mediante el cual el "yo" de la paciente intentaba borrar la frustración ante el fracaso sexual del marido. El propósito era sustraer al "yo" de una situación de peligro. El síntoma opera como una suerte de formación de compromiso entre representaciones reprimidas y representaciones represoras. Los fenómenos de la formación de síntoma son, pues, una expresión de lo reprimido o, más precisamente, del *retorno* de lo reprimido por caminos más o menos tortuosos (Freud 1978, págs. 239-241, 256, 268-269, 273, 275 y 333; 1979a, págs. 136-137; 1976b).

Freud nos ofrece una caracterización adicional de lo reprimido a través de la metáfora de la "tierra extranjera interior". Señala lo siguiente: "El síntoma proviene de lo reprimido, es por así decir su subrogado ante el yo; ahora bien, lo reprimido es para el yo tierra extraña, una tierra extranjera interior, así como la realidad –permítanme la expresión insólita– es tierra extranjera exterior" (1979b, pág. 53). El estatuto sui géneris del síntoma como "tierra extranjera interior" del ego desestabiliza la frontera entre el adentro y el afuera e impide que ella pueda ser vista como algo claro y distinto. Esto se debe a que lo reprimido no se va a ningún lado porque no tiene a su disposición un lugar que no sea el inconsciente: la experiencia traumática censurada permanece alojada allí, aunque enmascarada por el síntoma. Por eso podemos decir que en el síntoma se da un juego o negociación entre fenómenos *propiamente* internos y fenómenos que son internos, pero sólo de manera impropia, pues forman parte de un territorio cuya interioridad es reprimida mediante el uso del adjetivo *extranjero*. Este juego, y la zona gris que se abre entre el adentro y el afuera, entre lo propio y lo impropio, es la clave para entender la segunda modalidad del populismo.

Podemos ahora hacer el tránsito del psicoanálisis al discurso político y denominar la zona gris de la tierra extranjera interior como *periferia interna* de la política democrática. Al igual que en el síntoma freudiano, término que se remite a algo interior que, al ser reprimido, termina siendo percibido por el ego como algo extranjero a pesar de que retorna de tanto en tanto, el populismo, como síntoma o periferia interna, se refiere a fenómenos que aparecen en los bordes o regiones más turbulentas de la democracia. El populismo y otros fenómenos de esta periferia interna son mal vistos por quienes conciben la democracia primordialmente

©gedisa

en su sentido procedimental. Para ellos, constituyen algo así como un comportamiento impropio para la supuesta normalidad institucional de la democracia. Pero si son ocurrencias habituales, y no simples anomalías o accidentes ocasionales de la práctica democrática, entonces la conclusión inevitable es que debemos concebirlos como parte de la propia política democrática, como una parte turbulenta, por supuesto, pero parte al fin.

Desarrollemos más este punto. La interpretación del síntoma que propone Žižek es útil para ello, aunque no porque sea superior a la de Freud sino porque le imprime un cariz sociopolítico al juego entre lo propio y lo impropio. En su lectura, el síntoma es "un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género" (Žižek 1992, pág. 47). La propia crítica marxista es sintomática, dice Žižek, puesto que la ideología no opera a través de la falsa conciencia de quienes actúan en una realidad social dada sino que funciona, como en la frase bíblica, "porque no saben lo que hacen". Ésta era precisamente la situación en la cual se encontraba la mujer con neurosis obsesiva del ejemplo de Freud: no sabía lo que hacía cuando deambulaba compulsivamente de una habitación a otra. Podemos, entonces, definir el síntoma como "una formación cuya consistencia implica un cierto no conocimiento por parte del sujeto: el sujeto puede 'gozar su síntoma' sólo en la medida en que su lógica se le escapa" (Žižek 1992, pág. 47). Dicho de otro modo, para el goce, la ignorancia es una bendición: no podemos gozar el síntoma si nos damos cuenta de que éste está reprimiendo algo.

Pero ya hemos visto que lo reprimido siempre regresa por caminos insospechados. ¿Significa que el goce es siempre transitorio? ¿Qué ocurre cuando aparece el síntoma? Žižek ilustra la mecánica del goce y la represión presente en el síntoma con un ejemplo prestado de la teoría del intercambio de mercancías de Marx o, más bien, de la interpretación que nos ofrece Alfred Sohn-Rethel acerca del intercambio. La universalidad de la forma mercancía presupone que todo intercambio es un intercambio de equivalentes. Pero se trata de una universalidad vacía o tramposa. Es una universalidad ideológica en la medida en "que la fuerza de trabajo es una mercancía peculiar cuyo uso –el propio trabajo– produce un determinado plusvalor por encima del valor de mercado de la propia fuerza de trabajo el que el capitalista se apropia" (Žižek 1992, pág. 48). Esto explica por qué el sistema da origen al intercambio equivalente, pero también a "un intercambio paradójico particular –el de la fuerza de trabajo por sus salarios– que, precisamente como su equivalente, funciona

©gedisa

como la fórmula misma de la explotación". La fuerza de trabajo, dice, es una mercancía especial, una que "representa la negación interna del principio universal de intercambio equivalente de mercancías. En otras palabras, *da origen a un síntoma*". Esta negación de la universalidad de la equivalencia es interna al intercambio equivalente y no su mera violación. Žižek remata su argumento describiendo la utopía como "una creencia en la posibilidad de *una universalidad sin su síntoma*, sin el punto de excepción que funciona como su negación interna" (pág. 49). Dicho de otro modo, el síntoma no es un accidente o, si lo es, se trata de un accidente tan recurrente que se convierte en un rasgo distintivo de cualquier sistema, excepto en el caso especial de la utopía. La efectividad del intercambio equivalente de mercancías depende del desconocimiento de este hecho, esto es, se funda en el desconocimiento del elemento sintomático (la explotación de la fuerza de trabajo) que niega la universalidad de la equivalencia. Políticamente hablando, todo esfuerzo por mostrar que la fuerza de trabajo es el punto de quiebre de la equivalencia es, en realidad, un intento por introducir un elemento de disrupción en el sistema, aunque ello no implique necesariamente su implosión. Esto es justo lo que las organizaciones revolucionarias de la clase obrera y los movimientos socialistas han estado tratando de hacer desde el siglo XIX.

Conectemos esto con la discusión acerca de la relación de interioridad del populismo con la democracia. ¿Cuál es el estatuto de esta interioridad? Describimos antes el populismo como un modo de representación que se vuelve cotidiano en la política mediática contemporánea, pero el síntoma nos ofrece un ángulo distinto para pensarlo. El populismo, como síntoma de la democracia, funciona como un elemento paradójico que pertenece a la democracia (comparten rasgos tales como el debate público de asuntos políticos, la participación electoral o la expresión informal de la voluntad popular) y, a la vez, impide que ésta se cierre como un orden político domesticado o normalizado dentro de procedimientos establecidos, relaciones institucionales, rituales reconfortantes.

Tomo prestada la referencia al orden "normalizado" de Žižek, quien a su vez la usa para reformular la distinción entre la política y lo político desarrollada por Lefort (Lefort 1991a, págs. 19-20 y 238-241). En la interpretación de Žižek, la política es el sitio donde la contingencia y la negatividad de lo político son domesticados en una cierta normalidad política, donde la negatividad parece desaparecer de un orden que tiene el estatuto de un subsistema más entre muchos otros (Žižek 1998, págs. 254-255). Pero la normalización no elimina esta negatividad; simplemente le lima las aristas a lo político, domesticándolo dentro de un

©gedisa

marco de intercambios políticos institucionalizados. Esto se acerca en gran manera a lo que Foucault tiene en mente cuando describe la política como continuación de la guerra por otros medios. Propone que veamos las instituciones, los códigos normativos, las prácticas, los procedimientos y los rituales que forman parte de nuestra normalidad política como efectos de los desequilibrios de fuerzas generados por la guerra en el sentido amplio de la palabra (Foucault 1982, págs. 113-114; 2000, págs. 28-29). Hay que ver esos códigos, prácticas, etcétera, como una cristalización de las asimetrías resultantes de una guerra en un marco político que privilegia las mediaciones institucionales por sobre el carisma, apela a contrapesos institucionales para limitar el poder discrecional de los líderes políticos, busca acuerdos a través de negociaciones entre élites, y así por el estilo. La negatividad persiste, pero acordonada dentro de una normalidad que minimiza la violencia y el derramamiento ocasional de sangre, que fueron el prolegómeno de nuestros códigos e instituciones. Se podría decir que en las democracias liberales los ciudadanos gozan su síntoma cuando subsumen la negatividad de lo político bajo el barniz de normalidad del marco domesticado de la política. Al igual que en la presunta universalidad del intercambio de mercancías que enmascara el caso especial de la fuerza de trabajo, la democracia crea una semblanza de virtud institucional impersonal que convenientemente pasa por alto, pero no necesariamente celebra, los acuerdos más o menos sombríos, cocinados regularmente por las élites políticas y económicas en nombre de la estabilidad sistémica.

Los desafíos al statu quo, populistas o de otro tipo, perturban esta imagen tranquilizadora. Laclau parece referirse a esto cuando señala, en el texto citado antes, que “el populismo consiste en postular una alternativa radical dentro del espacio comunitario”. Uno puede coincidir con él sin necesidad de compartir su conclusión de que esto hace que el populismo sea prácticamente un sinónimo de la política. Pero el populismo no es un sinónimo de la política, sino un síntoma de la política democrática. Le brinda visibilidad a la negatividad de lo político al convocar al pueblo e introducir un “ruido” en el espacio normalizado de la política. Podemos ilustrar esto si pensamos en el malestar causado por un huésped que ha tomado varias copas de más. Puede alborotar los modales de mesa y las reglas tácitas de la sociabilidad elevando su voz en las conversaciones, interrumpiendo las conversaciones de otros o coqueteando con otros comensales, más allá de lo que puede ser visto como un descaro aceptable. No es siempre fácil deshacerse del invitado incómodo incluso cuando los propios anfitriones pueden estar molestos

©gedisa

con su comportamiento, por lo que éstos harán lo posible por minimizar sus imprudencias para que los demás no se sientan excesivamente importunados por su presencia. El populismo juega el papel del invitado incómodo. Es un elemento paradójico que funciona como momento interno de la democracia liberal y, a la vez, como perturbación del espacio normalizado en el que se desenvuelve la política. Sea porque no respeta los "modales de mesa" de la política democrática o porque los observa de manera selectiva, el ruido inquietante del populismo funciona como el retorno de lo reprimido en el sentido de un retorno de la negatividad de lo político.

También es posible interpretar el ejemplo del invitado incómodo sin invocar la ontología, vale decir, sin tener que plantear la negatividad como un elemento invariable y sin construir la relación entre la política democrática y el ruido populista con los términos de una fórmula de compromiso entre representaciones represoras y representaciones reprimidas. Esto no implica abandonar la referencia al síntoma, pero nos invita a centrarnos en la metáfora de la tierra extranjera interior del ego que propone Freud para describir el síntoma. El "ruido" populista describiría una práctica de desidentificación mediante la cual el pueblo se niega a aceptar el lugar que se le asigna, a menudo el lugar del subalterno excluido o marginado. El vehículo para esta desidentificación es el montaje de un desacuerdo o polémica para tratar un daño real o percibido como tal. Rancière usa "desacuerdo" como término prácticamente equivalente al de política. La domesticación, en cambio, coincide con el orden de policía o partición de lo sensible, expresiones que usa para describir a la ciudad como una distribución de partes sin remanente, como una jerarquía de partes y funciones que busca cancelar la naturaleza polémica de la política (Rancière 1996, págs. 27-30; también 2001). La política interrumpe este ámbito domesticado al convocar al pueblo o lo que él denomina "el partido de los pobres". Los pobres, o pueblo, no se refieren a una categoría sociológica o parte identificable como tal, pues de ser así estaríamos hablando de una parte dentro del orden de policía. El *demos*, dice, sólo puede ser una parte *impropia*, pues los pobres o, en el lenguaje del populismo, la gente común, representan la parte de aquellos que no tienen una verdadera parte en la ciudad salvo por la propiedad vacía de su libertad. Para Rancière, este carácter impropio del *demos* se debe ver como la torsión o el desacuerdo constitutivo de la política. Es, además, el escándalo que trae consigo la democracia. El populismo desafía la partición de lo sensible mediante su movilización del *demos* para tratar o encarar un daño resultante de la presencia de una élite con privilegios

©gedisa

inaceptables y la simultánea subordinación, exclusión o marginación del pueblo. Esto impide cualquier reconciliación de la comunidad y, en consecuencia, interrumpe el cierre de la democracia liberal como puro elitismo o como pragmatismo indiferente. Con ello el populismo va socavando la pretensión de plenitud de cualquier expresión democrática de la voluntad popular, incluyendo la suya.

Podemos examinar esto de manera más detallada y afirmar que el populismo monta su desafío sobre el suplemento participativo de los procedimientos institucionales. Ya mencioné las críticas habituales que hacen los populistas a los acuerdos tomados detrás de bambalinas por el Gobierno y las élites económicas, y sus ataques a los políticos profesionales por su desconocimiento del sentir y de las demandas del pueblo. La participación es la palabra clave de los populistas. Se abocan con gran entusiasmo a los procesos electorales, pero éstos son escasos y muy espaciados, como para que sirvan de demostración de su poderío, lo cual explica por qué las movilizaciones extraelectorales juegan un papel tan importante como mecanismos para difundir y promover su agenda de demandas políticas y económicas. Esto es perfectamente democrático, pero el uso recurrente de las movilizaciones ejerce presiones sobre el discurso y el marco institucional del Gobierno representativo y, así, pone a prueba la obviedad de lo que pasa por la normalidad de un orden político democrático. El populismo ciertamente puede ir más allá de las meras presiones y terminar por torcer el funcionamiento de ese orden cuando moviliza a sus seguidores para amedrentar a los adversarios y obligarles a acatar sus deseos, forzar interpretaciones oportunistas de las leyes o rebasar contrapesos institucionales, que concibe como simple utilería o adornos de la democracia. Esta manera sui géneris de plantear la promesa de redención ocurre a expensas de interpretaciones más rigurosas de lo que es un estado de derecho. Como es de esperar, sus críticos denuncian este respeto selectivo por los procedimientos institucionales, mientras que sus seguidores rescatan la promesa de reforma y participación que esto conlleva. El caso es que tanto el aspecto desagradable como la dimensión redentora están presentes en la práctica populista en un momento u otro.

Como se puede apreciar, es difícil descalificar el populismo como fenómeno disfuncional para la democracia, a pesar de sus aspectos irritantes. Si toda norma está expuesta a la posibilidad de ser reinterpretada e, incluso, a ser distorsionada de manera alevosa, entonces no podemos determinar a priori el carácter democrático, o no, del populismo. Esto es indecidible al margen de una polémica para poner a prueba sus

©gedisa

credenciales democráticas. No se trata de una concesión graciosa a los populistas, pues lo mismo se puede decir para el caso de políticos que no son calificados de populistas: ellos tampoco están libres de toda sospecha y, por lo tanto, también están expuestos a esta indecidibilidad. En las votaciones para aprobar las partidas presupuestarias, dentro de un cuerpo legislativo, no es siempre claro cuándo el apoyo dado por legisladores obedece a criterios de justicia y equidad y cuándo responde al intercambio de favores entre representantes. El *gerrymandering,* o demarcación tendenciosa de las circunscripciones electorales para favorecer a una fuerza política, distorsiona la expresión de la voluntad popular, pero ha sido utilizado, desde que comenzó la democratización del parlamentarismo clásico, por prácticamente todos los partidos políticos en función de Gobierno. Hay una línea muy fina que separa una contabilidad creativa para abultar las arcas del partido de las tácticas que buscan eludir las restricciones sobre el financiamiento de las campañas electorales. No siempre es fácil distinguir entre el tráfico de influencias y el otorgamiento de favores bienintencionados entre funcionarios públicos, representantes electos y empresarios. El Gobierno puede hacer una interpretación particularmente tendenciosa de las leyes, en nombre de la seguridad nacional, y con ello convertirse en un legislador de facto y un juez de la legalidad de sus propias acciones, pero quienes hacen esas interpretaciones rara vez pagan un precio político elevado por ello a pesar de la indignación de la opinión pública. La lista de ejemplos es larga, tediosa y, lamentablemente, demasiado familiar. Nos muestra que a menudo el comportamiento de las élites políticas y económicas no es muy diferente del que se asocia con el populismo y que los modales de mesa de esa política pueden ser poco más que un esfuerzo por darles un aura de virtud pública a funcionarios electos que no la tienen.

La conclusión de todo esto es que el populismo puede funcionar como un síntoma de la política democrática en dos sentidos. Primero, como promesa de redención e indicador de lo que Canovan llama la reacción contra la política de siempre, el populismo perturba el orden normalizado y extiende o, al menos, dice extender, el alcance de la participación ciudadana en asuntos públicos. El populismo sería una respuesta a la democracia "formal" siempre y cuando quede claro que este adjetivo no debe entenderse en el sentido peyorativo de aquello que se contrapone con una democracia real o auténtica. La distinción que hace Badiou entre democracia de masas y democracia formal es útil aquí: el populismo como síntoma rescata la idea de democracia de masas, que él llama romántica, en contraste con la visión de la democracia como configura-

©gedisa

ción del Estado, a la cual denomina formal (Badiou 2002). Y segundo, el populismo es un síntoma de la democracia en la medida en que funciona como el invitado incómodo o elemento que no cabe bien dentro del marco "normalizado" de la política democrática. Se posiciona en los bordes más turbulentos de ésta, en una zona gris donde no siempre resulta fácil distinguir la movilización populista del gobierno de la turba. En esta interpretación, el populismo no se sale fuera del ámbito institucional de la democracia o, al menos, no necesariamente, sino que se convierte en una suerte de fenómeno inestable y potencialmente desestabilizador. Como se insinuó antes, y se confirma con la metáfora del síntoma como "tierra extranjera interior", el populismo y otros movimientos radicales forman parte de lo que podemos describir como una *periferia interna* del orden democrático.

El populismo como un reverso de la democracia

Éste no es el fin de la historia, pues el mero hecho de que el populismo tiene una capacidad para perturbar la política democrática nos obliga a examinar las posibilidades más oscuras que pueden venir de la mano de este fenómeno. Como una práctica política en los bordes más ásperos de la democracia, se puede concebir el populismo como un espejo en el que la democracia puede escrutar sus rasgos más desagradables y, a la vez, como una experiencia que puede ir mucho más allá de ser un ruido incómodo para convertirse en un posible reverso de la democracia.

Volvamos de nuevo a la propuesta de Canovan de caracterizar el populismo como una sombra de la democracia. La discutimos en el capítulo precedente. Canovan modifica la tesis de Oakeshott acerca de que la política moderna se caracteriza por el juego entre dos estilos, los de la fe y del escepticismo. Prefiere hablar de las dos caras de la democracia, la redentora y la pragmática, que se requieren mutuamente y cohabitan como hermanos siameses que riñen continuamente (Canovan 1999, págs. 9-10). La movilización populista emerge en la brecha entre estas dos caras como una manera de contrarrestar los excesos pragmáticos de las democracias establecidas. Al ubicar el populismo en esta brecha, Canovan establece una relación de interioridad entre el populismo y la política democrática. El populismo no es el "otro" de la democracia, sino una sombra que la sigue continuamente.

Esta metáfora es, a la vez, sugerente y restrictiva. Sabemos que Ca-

©gedisa

novan la usa para cuestionar a quienes se apresuran en decir que el populismo está reñido con la democracia. Para ella el populismo sigue o acompaña a la democracia. Ésta es la parte sugerente. La parte restrictiva tiene que ver con la naturaleza del nexo entre uno y otra. No me refiero sólo a que al hablar de una sombra que acompaña a la democracia se corre el riesgo de diluir el populismo en el vasto campo de la política democrática, sino que también, y fundamentalmente, a que hay ocasiones en las cuales aquello que comenzó como un acompañante puede convertirse en un peligro. Me parece que la metáfora de la sombra no refleja de manera apropiada la indecidibilidad de esta relación, y es por eso que en el capítulo anterior propuse hablar del populismo no como una sombra, sino como un *espectro* de la democracia. Un espectro articula las dos posibilidades, la del acompañamiento y la del peligro.

Debo aclarar que no se trata de refutar la metáfora de Canovan sino de adosarle un segundo sentido. El recurso literario de la sombra, en películas de horror o en novelas del misterio, funciona como *topos* de algo ominoso, como señal de los peligros que pueden acechar en el camino. No es muy distinto en el caso del populismo. Sus críticos nos han advertido de ello. Por ejemplo, el culto a la personalidad puede transformar a los líderes en figuras casi mesiánicas para quienes la responsabilidad o la rendición de cuentas no es un asunto relevante, mientras que el desinterés populista por los contrapesos institucionales puede alentar la tentación de gobernar por decreto, así como todo tipo de comportamientos autoritarios que se escudan detrás de una fachada democrática. La distinción maniquea entre gente común buena y élites corruptas puede convertirse en una coartada para una política de mano dura contra los adversarios y la continua referencia a la unidad del pueblo puede servir como excusa para conjurar el pluralismo y la tolerancia. La lista de ejemplos es extensa. Es difícil saber de antemano si las cosas se torcerán en dirección del reverso o si, por el contrario, se mantendrán dentro del marco democrático, esto es, no podemos determinar a ciencia cierta si la sombra servirá como indicador de un seguimiento benigno o como una señal de algo ominoso en ciernes. Es por ello que he preferido referirme al populismo como "espectro" de la democracia, una expresión que refleja de manera más clara la doble acepción del *topos* de la sombra como un acompañamiento y también como una posible amenaza.

©gedisa

Pero la democracia siempre está expuesta a la amenaza de un reverso, sea populista o de otro tipo. En la caracterización que propone Lefort, la democracia "se instituye y se mantiene en la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*", por un proceso de cuestionamiento implícito en

la práctica social, y por una representación de la unidad que depende del discurso político y el debate ideológico (Lefort 1991a, pág. 28). Si esto es así, entonces, en situaciones límite, el propio funcionamiento de la democracia puede brindar las condiciones de posibilidad para el reverso. Este peligro, dice, surge cuando la exacerbación de los conflictos no puede resolverse simbólicamente en la esfera política y cuando una sensación de fragmentación social invade a la sociedad. Cuando esto ocurre, hay una posibilidad real de que aparezca "el fantasma del Pueblo-Uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división" (1991a, pág. 29). Lefort, claro, se está refiriendo al surgimiento del totalitarismo, pero la fantasía de la unidad sin fisuras está también presente en la tentación populista de confundir al Gobierno con el Estado, que equivale a una perversión de la representación (Lefort 1991b, pág. 230). Esta confusión se refiere al caso del populismo en el Gobierno, cuando la ocupación temporal del poder ejecutivo es concebida como posesión y no como usufructo temporal, lo cual, a su vez, es conducente a un uso patrimonialista de los recursos públicos.

La tentación de forjar una identidad sustantiva también hará su aparición cuando la paradoja del modo de representación populista, discutida antes, se resuelva en favor del líder, es decir, cuando el líder ya no actúa por otros porque él o ella presumen ser la encarnación de esos otros y, por consiguiente, creen estar autorizados a priori. Oakeshott lo describe como una suerte de giro mesiánico característico de la política de la fe (1998, pág. 57). El resultado de este tipo de mesianismo es que la brecha que separa y permite distinguir a los representantes de los representados, y que pone un límite a la representación como un *actuar por* otros, comienza a operar de manera azarosa. En lugar del cruce, mencionado antes, entre actuar por otros, simbolismo y autorización, la representación se mueve gradualmente hacia el terreno de la representación simbólica del "en lugar de" y, eventualmente, desemboca en una autorización de tipo hobbesiana, que en la práctica disuelve la brecha entre representados y representantes a favor de estos últimos. Es entonces que la sombra comienza a mostrar su lado más ominoso y el peligro de una veta autoritaria entra en escena.

La paradoja es que, mientras el Gobierno siga respondiendo a las demandas materiales y simbólicas de sus seguidores, esto no tendrá un costo en cuanto a la pérdida de legitimidad o de apoyos sociales. Philip lo expresa muy bien en sus comentarios acerca de las experiencias populistas recientes en Argentina, Perú y Venezuela. La democracia, dice, tiene

©gedisa

que ver con la voluntad del pueblo, pero también el respeto al debido proceso y a libertades respaldadas por la ley. Agrega que estos dos aspectos pueden entrar en conflicto. Si bien algunos tienden a interpretar la democracia en términos de los contrapesos y procedimientos propios del pragmatismo, cuando éstos no funcionan la opción por el presidencialismo fuerte (cuya veta centralizadora conlleva un incremento sustancial de los poderes de decisión del líder y el uso de decretos para "puentear" al legislativo) puede ser un fiel reflejo de la voluntad popular (Philip 1998, págs. 95 y 83). Esta inclinación hacia un presidencialismo fuerte no es inusual, incluso suele ser un eufemismo para describir prácticas autoritarias que cuentan con el sello de la aprobación popular. Crabtree menciona el ánimo que había entre los sectores populares durante la controversia entre el ex presidente Alberto Fujimori y el Congreso peruano en 1997. Las encuestas de opinión realizadas en ese periodo, dice, "sugieren una preferencia por un Gobierno autoritario siempre y cuando su desempeño sea positivo en materia de empleo y seguridad pública" (Crabtree 2000, pág. 173; véase también Barr 2003 y Weyland 2003). Fujimori no tuvo el menor empacho en gobernar de manera autoritaria a pesar de su legitimidad electoral. Pero en esto no está solo. Podemos tomar como regla general que líderes electos democráticamente pueden comportarse de manera no democrática, siempre y cuando se perciba que sus acciones representan la voluntad del pueblo.

Agreguemos a esto lo que menciona Lefort acerca de la justicia social (1992, págs. 141-142), que en el discurso del populismo urbano industrial clásico jugó un papel determinante para atraer a los desposeídos y a muchos intelectuales de izquierda. Nos dice que, si bien estos movimientos populistas construyen su relación con las masas mediante políticas de bienestar, este tipo de relación también puede tener un impacto negativo sobre la democracia y las chances de lograr el "empoderamiento" de los individuos. Esto puede sonar como un argumento conservador contrario a las aspiraciones de justicia social, pero el propósito de Lefort no es cuestionar la equidad, sino criticar la relación vertical que se establece con el pueblo mediante dichas políticas. Su argumento es como sigue. La justicia social y las políticas de redistribución a través de las cuales se manifiesta esa justicia ciertamente mejoran la vida de la gente al satisfacer sus necesidades básicas. Pero los populistas ven esto principalmente como un proceso de arriba hacia abajo, como un vínculo vertical que conecta a líderes políticos e instancias de decisión gubernamentales con masas agradecidas. El problema es que el agradecimiento por parte de los beneficiarios de políticas sociales fácilmente se convierte en sumi-

©gedisa

sión a los dictados del partido, del líder o del Gobierno. En palabras de Lefort: “Lo que logra hacer es suscitar lo que La Boétie llamaba ‘una servidumbre voluntaria’. La atracción hacia el populismo y hacia el líder, el poner el destino de todos en las manos del líder, resalta este modo de servidumbre [...] ¿Qué significa la justicia social, cuando las medidas son decididas por un gobierno que busca obtener la obediencia de los ciudadanos a cambio de la concesión de ventajas, cuando nada tiende a despertar en el individuo la conciencia de sus derechos, el sentido de la iniciativa, la libertad de asociación?” (Lefort 1992, págs. 141-142).

La servidumbre, sea voluntaria o de otro tipo, convierte a la ciudadanía en un cascarón vacío y a la justicia distributiva en un instrumento de dominación. Este debilitamiento de la ciudadanía, a pesar de las garantías retóricas de que ello no es así, es un recordatorio de que el populismo también puede proyectar una sombra más oscura sobre la democracia. Así como Canovan sostiene que la democracia o, por lo menos y más precisamente, la política moderna, en general, tiene dos caras, una redentora y otra pragmática, se puede alegar que la sombra populista también la tiene, pues sigue la política democrática como una promesa y como un reverso. Éste es el doble sentido del populismo como espectro de la democracia. Retomando la analogía de Canovan, la promesa y el reverso se asemejan a un par de hermanos siameses que riñen continuamente al igual que lo hacen la política redentora y la pragmática. Como promesa, simplemente perturba el funcionamiento normalizado del proceso democrático al ubicarse en los bordes más tumultuosos de ese proceso y forma parte del impulso redentor de la política moderna en la medida en que puede contribuir a renovarla canalizando y potenciando la energía participativa del pueblo. En cambio, como reverso, puede resultar más ominoso: cuando éste se vuelve dominante, los peligros para la democracia se incrementan a tal punto que ella está lista para retirarse de la escena política.

Sin embargo, hay matices importantes, incluso cuando el espectro se mueve hacia este lado ominoso. En el caso de Venezuela, tenemos una variante izquierdista del populismo, por lo menos, en lo que respecta a su base social y su discurso igualitarista, liderada por Hugo Chávez, un líder de izquierda imbuido de un fervor rayano en un mesianismo redentor quien fue electo presidente en 1998 y de nuevo en 2000 y 2006 (Hawkins 2003; Weyland 2003). En el *chavismo* encontramos un líder carismático fuerte, la continua apelación a la gente común en contra de las élites, la movilización de sectores subalternos en pos de una agenda redistributiva, un fuerte sentido de renovación política y una defensa

©gedisa

de la autonomía nacional junto con un ataque frontal a las políticas neoliberales y al consenso de Washington de la década de 1990. Sus detractores ven a Chávez como un populista autoritario y como Némesis de la democracia venezolana, pero sus seguidores describen el *chavismo* como un movimiento igualitarista y democrático.

El trabajo de Hawkins y Hanson acerca de los *Círculos Bolivarianos* (CB, organizaciones de base creadas para apoyar los cambios propugnados por Chávez y su Gobierno) nos muestra la ambivalencia y las contradicciones de este populismo al resaltar el *ethos* democrático que inspira a los CB. Estos círculos, integrados por once miembros, son los componentes organizados que el *chavismo* creó en 2001 con un total de 20.000 a 30.000 personas, pero su rápido crecimiento elevó esa cifra a casi dos millones de integrantes en 2004 (Hawkins y Hanson 2006, pág. 103). Se caracterizan por tener valores participativos fuertes, a menudo más fuertes que los del resto de la población venezolana, y por el trabajo social que hacen al solicitar y administrar programas que brindan bienes y servicios en barrios pobres (págs. 118-119). Pero su contribución a la democracia es ambigua dado que los CB surgieron luego de una convocatoria lanzada por Chávez y desarrollada posteriormente bajo su tutela (pág. 110). Esto ha debilitado su capacidad para institucionalizarse o desafiar al líder sin correr el riesgo de ser marginados (págs. 124 y 126). Además, los CB se aseguran de que los barrios que apoyan a Chávez obtengan los bienes más rápido que los otros, lo cual debilita las normas de la ciudadanía democrática (pág. 119). Esto es lo que Lefort temía cuando decía que la falta de independencia del Gobierno eventualmente crea una ciudadanía sumisa y que una asignación vertical de recursos desde el Gobierno alienta la formación de masas agradecidas en vez de ciudadanos autónomos. Las conclusiones de Hawkins y Hanson son parecidas a las de Lefort. Señalan que el *chavismo* probablemente potenció la capacidad de movilización de los segmentos más pobres de la sociedad a costa de la autonomía que requiere la democracia (págs. 126-127). En este sentido, el *chavismo* refleja la ambivalencia de la metáfora del espectro, a veces funciona como un acompañante de la democracia, pero en ocasiones también se convierte en su reverso.

* * *

Con esto llegamos al final de la indagatoria acerca del populismo. Hemos visto cómo sus determinaciones tradicionales, la interpelación del pueblo, la escisión entre el pueblo y las élites, la demanda de par-

©gedisa

ticipación, la centralidad de líderes fuertes y el respeto selectivo de los procedimientos institucionales, se manifestaban en tres modalidades del populismo. También vimos que la naturaleza democrática del fenómeno no puede ser decidida por decreto, dado que sabemos que hay una variante antidemocrática de él. Sólo podemos hablar de una relación de interioridad, a veces ambigua y otras veces tensa, con la democracia. El populismo puede florecer como un compañero de ruta de movimientos de reforma democráticos y *también* puede poner en riesgo la democracia.

Esta tensión sugiere que gente como Canovan, Worsley y Hayward están en lo cierto cuando dicen que una indagatoria sobre el populismo también es una indagatoria acerca de la política democrática. Más específicamente, se trata de un fenómeno que no siempre respeta los modales de mesa de la política democrática (el invitado incómodo o síntoma de la democracia) y que a veces se vuelve lo suficientemente turbulento como para llegar a ser una amenaza para la democracia. Por eso uno debe hablar no del populismo, en general, sino de tres modalidades diferenciadas: como modo de representación, como síntoma, y como reverso de la democracia. El estatuto específico que adopta es indecidible ya que puede ir en cualquiera de estas tres direcciones. Determinar cuándo el modo de representación y el lado inquietante cruzan la línea y se convierten en un reverso de la democracia es una cuestión de juicio político y no puede ser establecido de antemano.

Dado el estatuto polémico del término, tal vez convendría quedarse con la metáfora del espectro o generalizar la variante del populismo como síntoma para así describirlo simplemente como una periferia interna o tierra extranjera interior, sea de la democracia o de la política moderna, en general. La indecidibilidad entre una visitación amistosa y una presencia inquietante está inscrita en la espectralidad del populismo. Lo mismo ocurre en el caso de la periferia interna. Sea interna o no, una periferia es siempre un territorio borroso que indica simultáneamente el límite externo de un adentro y el inicio del afuera del sistema. El populismo puede permanecer dentro del marco democrático pero también puede llegar al punto en el que ambos entran en conflicto y, a veces, siguen por caminos separados.

©gedisa

TERCERA PARTE.
AGITACIÓN, EMANCIPACIÓN Y REVOLUCIÓN

©gedisa

6

AGITADO Y REVUELTO: DEL "ARTE DE LO POSIBLE" A LA POLÍTICA EMANCIPATORIA

"Agitprop", la palabra surgida de la contracción de agitación y propaganda política, solía ser una de las actividades habituales de movimientos radicales que buscaban cambiar el orden establecido. Consistía en sacudir a las masas para embarcarse en iniciativas anarquistas o para seguir un mapa de navegación partidista que apuntaba al socialismo, aunque más tarde movimientos fascistas y populistas también lo incorporaron en su práctica política. Los activistas hacían "agitprop" de distintas maneras, ya fuera ensalzando las virtudes de la línea del partido entre los sindicatos, vendiendo periódicos de su agrupación en las calles, publicando panfletos, que atacaban tanto al Gobierno como a los ricos y poderosos, o denunciando la sociedad de clases como causa directa de la condición miserable del pueblo. Tal era su función pedagógica: educar a las masas para la acción. Estos activistas también enfrentaban a sus adversarios, organizaban huelgas y manifestaciones y, a veces, se embarcaban en la así llamada *propaganda armada* que consistía en realizar acciones directas con un propósito ejemplar: el asalto a bancos para financiar las actividades de la organización o poner bombas en instalaciones gubernamentales para amedrentar al enemigo y suscitar el entusiasmo entre sus seguidores. Tal era la función política e ideológica de la agitación. Ambos aspectos, el pedagógico y el ideológico político, buscaban dar cuenta de la aptitud y capacidad del grupo para dirigir el movimiento y, a la vez, mostrar que un mundo distinto era posible y deseable. Todo esto hacía que "agitprop" fuera una parte integral de la política emancipatoria.

Hoy por hoy, el término ha perdido mucho de su lustre. A excepción de pequeños grupos en la periferia ideológica de la política, la mayoría de la gente prácticamente lo ha abandonado. Sobrevive apenas como un término chic entre *hacktivistas* y escritores radicales de *blogs* culturales o en las narrativas de historiadores y antiguos simpatizantes del socialismo y del sindicalismo. El discurso en torno a la emancipación, algo que fue central para la política radical desde 1789 hasta 1968, ha pasado a ser

©gedisa

visto como una suerte de anacronismo en el marco del consenso liberal democrático imperante. La política radical y clasista ha dado paso a los "partidos atrapa todo" (*catch-all parties*) que buscan ocupar el centro del espectro político. La agitación ha sido reemplazada por charlas motivacionales y la propaganda se ha convertido en mercadeo electoral de la mano de administradores profesionales de campañas electorales. Como se señaló en el capítulo anterior, el ex presidente de los Estados Unidos, Gerald Ford, describe el panorama político resultante de todo esto de manera nada halagüeña al decir que nos encontramos hoy en un escenario dominado por "candidatos sin ideas que contratan a consultores sin convicciones para dirigir campañas sin contenido" (citado en Carlson 1999). Ford exagera o, por lo menos, así nos gustaría que fuera, pero identifica una tendencia política que ahora incluye a organizaciones de centro-izquierda que han aceptado la economía de mercado y que no tienen reparos en postular una agenda de capitalismo con un rostro más humano.

Existen, por cierto, otras razones que explican el aparente descrédito de la agitación política, por lo menos entre grupos de izquierda. Una de ellas es que la brújula política que señalaba el camino al socialismo ya no es tan clara. El desencanto con el así llamado *socialismo realmente existente* del antiguo bloque soviético y China, durante las décadas de 1970 y de 1980, y la ausencia de proyectos capaces de generar entusiasmo duradero tras el colapso de la mayoría de esos regímenes mermó considerablemente el capital teórico y empírico del socialismo. Hoy resulta difícil saber en qué consiste una política emancipatoria en un escenario dominado por la política convencional y salpicada por ocasionales arrebatos de indignación bienintencionada acerca del estado de cosas en el mundo. Quienes alzan su voz están motivados por la expectativa de que otro mundo es posible, pero se tropiezan con dificultades a la hora de articular cómo debiera ser ese mundo o qué debe hacerse para que ese mundo se haga realidad. Otra razón es que una buena parte de lo que solía pasar por radicalismo político se ha desplazado de los movimientos de masas a los campus universitarios, en especial, en el mundo anglosajón. Allí ese radicalismo encontró un cómodo nicho gracias a la respetabilidad académica que adquirieron el posmarxismo y los llamados estudios culturales. Esto ha creado una fachada de activismo político, una suerte de activismo político en paralaje que se manifiesta en discusiones intelectuales sofisticadas en torno a temas de moda, como el debate sobre el concepto de multitud, el tratamiento de la alteridad o el estatuto de la subalternidad y los estudios poscoloniales. Por último, relacionado con lo anterior, durante los diez o más años en los que el

©gedisa

tema de la diferencia (de género, sexo, raza o etnia) funcionó como santo y seña de la política progresista, el radicalismo mantuvo una cercanía incómoda con el moralismo de la política de la identidad y la corrección política que emergieron como efectos programáticos de las guerras culturales de las décadas de 1980 y de 1990. Vimos esto en el Capítulo 2.

Y, sin embargo, esto no significa que la agitación política haya perdido relevancia para las pulsiones emancipatorias o que la razón cínica y la desilusión dominen de manera incuestionable. Lo que ha ocurrido es que ya no coincide con una función específica dentro de una organización (algo así como una sección o secretariado de agitación y propaganda) y tampoco está sujeta a un estilo insurreccional de hacer política, de manera que cualquier recuperación del término implicará una suerte de rompimiento con el sentido general que tenía en su contexto original. Todavía hay lugar para la agitación o, si se quiere, para el "agitado y revuelto" mencionado en el título de este capítulo en alusión al riguroso modo de preparación del cóctel preferido de James Bond. Sólo que aquí, en vez del famoso *"shaken, not stirred"* (agitado, *no* revuelto) del superagente, he optado por la conjunción "y" para resaltar la fuerza y actualidad de la agitación en las políticas de emancipación.

La codificación realista de lo posible

Podemos empezar a indagar acerca de esta permanencia de la agitación examinando el comentario hecho por Bismarck: "La política es el arte de lo posible", frase que da a entender que en política uno sólo puede embarcarse en un curso de acción capaz de lograr lo que es viable en una situación dada o bajo circunstancias que no escogimos. Es difícil no coincidir con esta aseveración excepto por el hecho de que lo que realmente se quiere decir cuando se habla del "arte de lo posible" es que la política es un código que sólo puede ser descifrado por un lenguaje realista. Para los realistas, el mundo está regido por la lógica de los resultados y quienquiera que entre en la política debe basar sus razonamientos en hechos y no en ideologías, debe anteponer los intereses nacionales o partidistas a las ideas más amplias acerca del bien y debe respaldar tales intereses recurriendo (o, por lo menos, amenazando con recurrir) al uso de la fuerza. Esto explica por qué consideran que la búsqueda de un "deber ser" normativo o el proponerse metas que no guardan proporción con nuestros recursos es un empeño quizá bien intencionado, pero esencialmente ingenuo y generalmente ineficaz. En

©gedisa

política, los intereses predominan por sobre los principios, por lo cual hacer lo correcto es hacer lo posible, cosa que por definición significa también abrazar el realismo.

El realismo se apropia de la aseveración de Bismarck, entre otras cosas, porque él mismo creía que el arte de lo posible era un arte que los realistas desempeñaban mejor que otros. Pero los realistas no son un grupo homogéneo. El príncipe Salina, personaje en la novela *El gatopardo* de Giuseppe di Lampedusa, representa el arquetipo de la variante cínica conservadora del realismo cuando acuña la conocida frase, "algo debe cambiar para que todo siga igual". Esto describe lo que se conoce como *gatopardismo*, entendido como la búsqueda de resultados mediante compromisos y acomodos dentro del statu quo o el arte de mover las piezas de manera tal que los cambios en realidad no lleguen a afectar el statu quo, usualmente uno en el que los ricos y poderosos del momento tienen la sartén por el mango. En el gatopardismo no tiene cabida la política emancipatoria y la agitación desempeña un papel puramente instrumental en las luchas de poder entre grupos de interés. El realismo también es compatible con un tipo de política menos conservadora. Si lo posible alude a lo que es viable, entonces un cambio radical, por ejemplo, intentar cambiar el statu quo si las circunstancias son propicias para ello, debe ser parte integral de la estructura de posibilidades del arte de lo posible. En el ámbito de la alta política de las relaciones interestatales, cambiar el statu quo podría significar instituir algo similar al tratado de Westfalia, que creó el marco de referencia para el sistema interestatal de los siguientes 300 años, o también puede ser entendido como un mero cambio en la posición relativa de los distintos Estados a través de guerras y alianzas dentro de ese marco. Lo primero es revolucionario, aunque no necesariamente emancipatorio, mientras que lo segundo es banal, ya que glorifica una perturbación entrópica que simplemente reproduce el código que gobierna un juego político consistente en el incesante cambio de la geometría del poder entre los Estados. La agitación, en el caso de que se hubiera dado, ocurría dentro de los límites de un radicalismo conservador que mantenía el código intacto. Los bolcheviques, por el contrario, ilustran una variante radical de lo posible, supuestamente desde una perspectiva emancipatoria. Esto se debe a que, en la coyuntura de 1917, ellos se dieron cuenta de que una revolución era factible y procedieron en consecuencia. Para ellos la agitación era un medio para precipitar la confluencia de la gente en un proyecto de cambio a través de los múltiples y frecuentemente discontinuos sucesos que hoy agrupamos bajo el rótulo de Revolución rusa.

©gedisa

No importa por cuál sabor del realismo nos inclinemos, igual quedan dudas acerca de cuán convincente es su concepción acerca del arte de lo posible, aunque sólo sea porque su criterio para identificar lo factible parece ser tan sencillo. Bastaría con desembarazarnos de visiones normativas y de las así llamadas expectativas ideológicas y estaríamos listos para proceder. Pero, ¿será que la cosa es tan sencilla? Me surgen no pocas reservas sobre esta manera aparentemente *a*-normativa y *a*-moral (antes que antimoral) de asumir la política, la menor de ellas es que el rechazo de visiones normativas y de expectativas ideológicas, como cuestión de principios, se convierte tácitamente en una suerte de criterio normativo o principio rector del realismo. Pero también hay otras.

En primer lugar, tenemos el problema de la transparencia: es difícil identificar lo posible en medio de una coyuntura fluida, pues con frecuencia sólo llegamos a comprender lo que es o fue factible en retrospectiva. Lo posible nunca es un asunto seguro, lo cual explica en parte por qué suele haber tantos desacuerdos entre quienes deben decidir si algo es factible o no.

En segundo lugar, se supone que las decisiones acerca de lo que es posible deben tomarse sobre la base de intereses antes que de principios, pero es cuestionable si, en efecto, existe algo que pueda llamarse decisiones libres de toda normatividad. Si sólo se puede definir este tipo de política a partir de los intereses, entonces el arte de lo posible nos llevaría a buscar lo que se puede hacer sólo porque se puede hacer. Esto constituye una visión muy restrictiva de lo que es la política. La condena a la entropía, como ya se señaló al respecto de las luchas por el poder entre Estados, o convierte lo posible en otro nombre para un juego gobernado por la razón cínica.

En tercer lugar, los realistas no siempre son consistentes en su pretendido rechazo de las orientaciones normativas o de las visiones "ideológicas" de la política. Hicieron un hazmerreír del ex presidente de los Estados Unidos, Woodrow Wilson, por haber pretendido hacer del mundo un lugar seguro para la democracia, ya que esta declaración de principios reñía con un axioma de la *realpolitik*, a saber, que los países tienen principios e intereses y que, a veces, deben sacrificar los primeros en aras de los segundos. Con todo, los herederos de realistas como Carl Schmitt y Hans Morgenthau no ven contradicción alguna cuando alegan que el criterio rector de sus decisiones políticas es el interés nacional y acto seguido invaden un país para derrocar a su dictador en nombre de la libertad y la democracia, dos objetivos ideológicos basados en una cierta concepción del bien.

©gedisa

En cuarto lugar, la perspectiva realista deja poco espacio para una política emancipatoria. Esto se debe a que la emancipación conlleva una dimensión ética que no se puede reducir a meros intereses. Ella consiste en representaciones de formas alternativas del ser que sirven para motivar a la gente en apoyo de un grupo o proyecto particular. La ética nos brinda modos de articulación entre las representaciones de aquello por lo que luchamos y las razones que justifican por qué vale la pena hacerlo. Cooke llama a esto "pensamiento utópico". Habla de utopía no porque dichas representaciones sean imágenes fantasiosas del futuro, sino más bien porque una utopía tiene "la capacidad para invocar imágenes éticas vívidas de una 'sociedad buena' que sería realizable sólo si ciertas condiciones actualmente hostiles son transformadas", agregando luego que, sin tales imágenes, una "perspectiva emancipadora sufriría de un déficit motivacional y justificador" (Cooke 2004, pág. 419)[1].

Pero, incluso si hacemos caso omiso de estas reservas, aún queda una última objeción: una política de lo posible descarta lo imposible con demasiada ligereza al plantear que lo factible excluye lo imposible. Esto no me resulta convincente. Se trata de una visión maniquea que da por hecho que las fronteras que separan lo posible de lo imposible son estables y se olvida de que no hay una relación de simple exterioridad entre uno y otro.

Cuando hablo de "lo imposible" no me refiero a aquello que jamás podría suceder y nunca va a ocurrir. Lo imposible indica el efecto presente, actual, de algo que estrictamente hablando no es posible en un campo dado de la experiencia, pero que impulsa a la gente a actuar como si lo fuera. Tal es el caso, por ejemplo, en las luchas por la democracia en América Latina. El argumento acerca de lo imposible es desarrollado de manera detallada en el siguiente capítulo. Aparte de ejemplos

[1] Está, también, la crítica clásica al realismo, a saber, que su pretendida superioridad epistemológica suena vacía porque da por hecho que su propio discurso describe las cosas tal como son. Barthes cuestiona esto en *S/Z* mediante una lectura ingeniosa de un texto realista (la breve novela *Sarrasine* de Balzac) que demuestra que la intertextualidad se encarga de socavar la pretensión realista que nos ofrece una mera trascripción denotativa del mundo. En sus palabras: "La denotación no es el primero de los sentidos, pero finge serlo; bajo esta ilusión no es finalmente sino la *última* de las connotaciones (la que parece a la vez fundar y clausurar la lectura). el mito superior gracias al cual el texto finge retornar a la naturaleza del lenguaje, al lenguaje como naturaleza: por muchos sentidos que libere una frase posteriormente a su enunciado, ¿no parece decirnos algo sencillo, literal, primitivo: algo verdadero en relación a lo cual todo lo demás (lo que viene después, encima) es literatura?" (Barthes, 2001, pág. 6).

©gedisa

como la lucha por la democracia en América Latina, allí planteo que a pesar de algunas salvedades, se puede comparar el papel que desempeña lo imposible con el *entusiasmo* en Kant, con la *fuerza mesiánica débil* de Benjamin y el *à-venir* de Derrida. Todos estos conceptos aluden a algo que trasciende el razonamiento algorítmico de lo meramente calculable (trátese de un análisis de factibilidad o de un cálculo costo-beneficio) y se remiten a una promesa de algo distinto por venir. Sin esta apertura hacia la *acontecimentalidad* o eventualidad del evento, como lo llama Derrida, sin un esfuerzo por perturbar o interrumpir lo dado, el arte de lo posible no podría dar cuenta de una política emancipatoria y de su reivindicación de que otro mundo es posible o sólo podría hacerlo de manera azarosa y retroactivamente. Podemos discutir hasta la saciedad si los bolcheviques hicieron un cálculo razonable respecto de la madurez de las condiciones para la revolución o si simplemente tuvieron suerte, pero de lo que podemos estar absolutamente seguros es de que el pueblo ruso no se lanzó a las calles arriesgando sus vidas simple y llanamente porque sus líderes les dijeron que la revolución era factible. Lo hizo porque pensó que estaría mejor precipitando la caída del régimen zarista e intentando construir una sociedad distinta. Por eso digo que lo posible no trabaja en solitario. Sea como entusiasmo o anticipación de algo por venir o como imágenes capaces de darle consistencia y atractivo ético a dicho entusiasmo, la fuerza movilizadora de lo imposible ya estaba presente en la puesta en forma de lo que los revolucionarios de 1917 creían que se podía lograr y de lo que el pueblo pensaba que era deseable hacer.

Lo imposible como suplemento

Podemos observar con mayor detalle el juego entre lo posible y lo imposible examinando dos casos. El primero es el juicio por rebelión que se le hizo a Auguste Blanqui, el revolucionario francés del siglo XIX. Rancière cita un pasaje de su interrogatorio. "Al solicitarle el presidente del tribunal que indique su profesión, respondió simplemente: 'proletario'. Respuesta ante la cual el presidente objeta de inmediato: 'Ésa no es una profesión', sin perjuicio de escuchar enseguida la réplica del acusado: 'Es la profesión de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y que están privados de derechos políticos'. A consecuencia de lo cual el presidente acepta que el escribano anote esta nueva 'profesión'" (Rancière 1996, pág. 54).

©gedisa

Rancière utiliza este intercambio para ilustrar lo que entiende por *proceso de subjetivación*, que no consiste simplemente en afirmar una identidad, sino también en rechazar una identidad que es dada por otros. Se trata de un proceso de desidentificación o desclasificación: cuando Blanqui se identificó a sí mismo como proletario, estaba rechazando el nombre que las autoridades le habían asignado y asumiendo el de un paria: "el nombre de aquellos a quienes se niega una identidad en un determinado orden de policía" (Rancière 2000, pág. 148). En términos políticos, los proletarios con los que Blanqui se identificaba no contaban en la Francia de la década de 1830, de manera que alegó pertenecer a aquella parte a la que no se le hacía justicia, a la que se le infligía un daño, porque se le negaba participación en dicha sociedad. Los proletarios eran la parte sin parte en aquella Francia: eran los "sin tierra" o "sin techo" franceses, por decirlo de alguna manera. Rancière también menciona otro calificativo para los parias: "todos somos judíos alemanes" (2000, pág. 149), consigna inscrita en los muros de París en mayo de 1968, después que el Gobierno deportó a Daniel Cohn-Bendit, un joven francoalemán, quien fue uno de los líderes de las revueltas estudiantiles. Los ciudadanos franceses que coreaban dicha consigna manifestaban así su solidaridad para con un camarada y, al mismo tiempo, desestabilizaban el lugar/identidad que el statu quo les había asignado. Procedían a desclasificarse, de este modo, de lo que las autoridades definían como constitutivo de "lo francés" alegando estar tan desamparados, sin tierra y sin patria, en su Francia nativa como lo estaba el semiextranjero Cohn-Bendit. Se estaban embarcando en un proceso de subjetivación al declarar ser objeto de un daño y poner en entredicho el campo de experiencia existente.

Antes de pasar al segundo caso acerca del nexo entre lo posible y lo imposible, quiero conectar los ejemplos de Blanqui y Cohn-Bendit con la distinción que Rancière hace entre *policía* y *política*. "Policía" no se refiere al cuerpo uniformado que se encarga de hacer cumplir la ley, sino a lo que él denomina la *partición de lo sensible,* que establece la distinción entre lo visible y lo invisible, y entre lo que se oye y lo inaudible. Para la policía, "la sociedad consiste de grupos dedicados a modos de acción específicos en lugares en donde tales ocupaciones se ejercen, mediante maneras de ser que se corresponden a tales ocupaciones y a tales lugares" (Rancière 2001). La sociedad no tiene vacíos: todo el mundo tiene un puesto asignado y no hay remanentes por asignar. El presidente del tribunal que juzgó a Blanqui no entendía que "proletario" podía ser una profesión simplemente porque era incapaz de separar la idea de

©gedisa

profesión de un trabajo reconocido como tal, y obviamente proletario no coincidía con ninguno. Siglo y medio más tarde, las autoridades no podían entender por qué los manifestantes franceses alegaban ser judíos alemanes cuando, en efecto, la gran mayoría de ellos eran católicos franceses. La política, en cambio, altera este arreglo y lo complementa con la parte de aquellos que no tienen parte, con la parte que no cuenta; ella introduce el "ruido" de los parias dentro del orden de la policía. Proletario y judíos alemanes, los "nombres erróneos" que asumieron Blanqui y los estudiantes franceses, desafían la partición de lo sensible vigente. Ellos nombran a aquella parte que no tiene un lugar asignado en el orden de la policía y demuestran que es posible crear otro mundo donde quienes asumen los nuevos nombres encontrarán su lugar o, para usar los términos del propio Rancière, su disenso muestra la presencia de dos mundos alojados en uno solo.

El segundo caso que quiero mencionar también se refiere a un interrogatorio. Allport lo cita en su clásico trabajo sobre el prejuicio intergrupal: "Una mujer negra era la parte demandante en un caso judicial referente a una cláusula restrictiva en un contrato. El abogado de la defensa le preguntó: '¿Cuál es su raza?' 'La raza humana', contestó ella. '¿Y cuál es el color de su piel?' 'Color natural', respondió" (Allport 1962, pág. 155). El autor señala que la estrategia del abogado lleva la impronta de lo que él llama un mecanismo de condensación, es decir, la "tendencia a amalgamar el símbolo con lo que éste representa" (pág. 154): en este caso, los signos visibles de ser una mujer negra y la consiguiente inferencia de que serlo implica un estatus inferior. No existe un nexo causal entre el color de la piel y el estatus social excepto a través de este mecanismo de condensación. El prejuicio surge cuando alguien hace tal conexión.

La clasificación que hace el abogado siguiendo líneas raciales (y el hecho de que considera que el color de piel de la mujer es un asunto relevante en un tribunal) pretende particularizar a la mujer dentro de un modo de ser que coincide con una partición racial de lo sensible, vale decir, con una distribución racial de cuerpos, lugares y funciones. La respuesta de la mujer subvierte la lógica racial del abogado. Ella se niega a identificarse con términos raciales e invoca una igualdad que se le ha negado. Al igual que su interrogador, ella también forma parte de la raza humana, y el color de su piel, tal y como el color de la piel de su contraparte, es natural. Su estrategia retórica busca alterar la supuesta naturalidad de un código racial jerárquico que se acepta ya sea como hecho o como destino. Es una estrategia análoga a la de Blanqui, en tanto consiste en

©gedisa

una desclasificación y de una subjetivación simultáneas: la mujer asume nombres "erróneos" (ella es humana y natural) no porque tales nombres no tengan lugar en el orden existente, sino porque la partición racial de lo sensible le causa un daño al disociar igualdad y raza. Una vez más, aquí se manifiesta un esfuerzo por crear otro mundo desde adentro del orden policial, en esta ocasión sustentado no en la emancipación de los proletarios, sino en la verificación de la igualdad racial.

Ambos casos dislocan la codificación realista del arte de lo posible en la medida en que articulan a éste con lo imposible. Hipotéticamente, Blanqui hubiera podido responder a las preguntas de sus interrogadores con términos que les fueran familiares. Sin embargo, optó por utilizar su juicio para recordarles a todos los presentes en el tribunal que él formaba parte de la mayoría de la gente que, a su vez, no hacía parte de la sociedad francesa y que un mundo, donde los proletarios ya no serían más parias, se estaba gestando dentro de esa misma sociedad. La querellante en el ejemplo de Allport también hubiera podido respetar las reglas del juego con la esperanza de que así mejoraría sus oportunidades de ganar el juicio, pero al describir su negritud como algo irrelevante, por la sencilla razón de que tal condición era natural y, al aseverar que su raza era parte de la raza humana y, por tanto, universal, buscaba alterar un statu quo racial en el que los negros no eran considerados como iguales a los blancos.

Gente como ella y como Blanqui bien pueden ganar o perder, pero ese no es el punto determinante. Lo que aquí importa es que otorgarles visibilidad a los proletarios en un espacio de aparición que los excluye o postular la igualdad racial en medio de un orden donde los negros no cuentan, es actuar políticamente, pero de una manera muy específica: no haciendo aquello que es posible, sino más bien *redefiniendo* lo que se puede hacer. Blanqui y la mujer negra demostraron que la percepción realista y del sentido común acerca de la política, como arte de lo posible, no logra percibir que, cuando se trata de una acción colectiva, en particular cuando se trata de una política emancipatoria, lo imposible ya está implicado en el pensamiento mismo de lo posible. Toda acción que busca lograr algo más que un reposicionamiento dentro del orden existente, es decir, que en realidad busca transformar las condiciones dadas por ese orden, se propone metas que pueden parecer imposibles. Aquellos quienes toman parte en tales acciones están motivados por una promesa de algo distinto por venir.

©gedisa

La agitación como develamiento y traducción

Es posible utilizar estos dos casos para alegar que Blanqui y la querellante negra también se embarcan en una tarea de agitación en el sentido etimológico del término, dado que ambos quieren poner algo en movimiento. Ellos agitan el statu quo. Es cierto que esto no es suficiente para transformar lo dado ya que las grandes transformaciones no ocurren a través de acciones individuales, sino mediante la puesta en movimiento de colectivos humanos. El valor de su gesto, sin embargo, reside en su ejemplaridad. Lo ejemplar es extraordinario; se asemeja a la excepción en el sentido schmittiano de un instante en el que “la fuerza de la verdadera vida” sacude el patrón de repeticiones mecánicas que caracteriza las épocas o los tiempos normales (Schmitt 2001, pág. 29). Lo ejemplar también nos muestra la relación fluida entre la acción individual y la colectiva. Lo que Blanqui y la querellante hicieron como individuos reverberó más allá de la singularidad del caso personal al convertirse en fuente de inspiración para generar impulsos de emancipación entre sus contemporáneos. Sus acciones contribuyeron a mantener abierta la promesa de algo distinto y posiblemente mejor por venir.

Debemos decir algo más respecto de este juego entre lo singular y lo colectivo, en especial, sobre cómo interviene en la disrupción de lo dado. A diferencia de otras encarnaciones de la agitación, aquí el aspecto institucional está relativamente ausente porque Blanqui y la querellante no actúan en nombre de un grupo político ni promueven sus objetivos estratégicos. Pero al igual que en “agitprop”, sus acciones de disenso tienen el valor pedagógico y político de un develamiento. Agitan el estado de cosas para hacer visible la exclusión de proletarios y de negros, sea porque esta exclusión no es inmediatamente evidente o porque quienes la viven en carne propia confunden su condición de desigualdad con la manera como funcionan las cosas. Su gesto individual de develar la inequidad presente y presentarla como injusta e innecesaria, nos instruye en la promesa de una aparentemente imposible equidad por venir. Abre el camino para la emancipación.

Sería un error afirmar que tal develamiento y su apuesta por algo por venir suponen una teleoescatología o promesa de redención final, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la promesa comunista de una sociedad plenamente igualitaria. Ésta es la manera clásica de concebir la emancipación: se expone la causa y naturaleza verdadera de la opresión y, luego, se busca erradicarla por completo. Se trata de una visión problemática no porque el deseo de suprimir la desigualdad sea objetable,

©gedisa

sino porque la creencia de que se puede acabar con ella de una vez por todas sí lo es en la medida en que reproduce una teología de la salvación, sólo que con un registro secular. Lo hace imaginando una sociedad poshistórica reconciliada consigo misma que ha pasado de la igualdad formal del pensamiento liberal a la igualdad sustancial del comunismo, mediante la supresión de la propiedad privada, que era la responsable de las relaciones de explotación y sometimiento. Lo que quiera que esté por venir se convierte así en otro nombre para la metafísica de la presencia; en este caso, se trata simplemente de una presencia pospuesta: aún no existe la igualdad sustancial, pero es un estado de cosas que tarde o temprano va a llegar.

Una manera más interesante de pensar el develamiento consiste en romper el nexo entre una promesa de algo por venir y la creencia en una redención universal mediante el abandono tanto del *telos* como de la escatología. La pedagogía de la emancipación ya no dependería de un marco referencial teológico y el develamiento se convertiría así en una operación "política" en el sentido que Rancière la da a la palabra, es decir, como "manifestación del disenso, como la presencia de dos mundos en uno" (2001). Todo este proceso estaría signado por la indecidibilidad, pero no porque no se pueda tomar una decisión –decidir es inevitable– sino porque, como dice Derrida, la indecidibilidad alude al hecho de que toda decisión está expuesta de antemano a un riesgo elemental: los operadores del disenso podrían estar proponiendo políticas de emancipación, pero también cosas peores que las que hoy tenemos, por ejemplo, abogar por un mundo fascista o dictatorial.

Walter Benjamin interpreta este por venir desde la perspectiva de su propio espejo idiosincrásico. Para él, el agitar y revolver, propios del develamiento, juega con el valor de lo negativo: el develamiento aplica los frenos de emergencia del tren de la historia con la esperanza de que las cosas no empeoren o, para decirlo de manera más dramática, con la esperanza de interrumpir nuestro viaje al abismo. Su metáfora ferrocarrilera le imprime un giro inusual a la idea de emancipación. En vez de insistir sobre cómo las cosas serán distintas (y mejores), nos dice que por lo menos podemos evitar lo peor, por ejemplo, el fascismo, siempre y cuando estemos dispuestos a hacer algo al respecto. Según Löwy, con esto Benjamin describe una dimensión utópica frágil, es su manera de mostrarnos las virtudes de la *fuerza negativa* de la utopía (Löwy 2003, págs. 176-78). Esta fuerza frágil o negativa contribuye a reconfigurar la noción de utopía. Ya no se trata tanto de la búsqueda de una tierra prometida, sino más bien de un llamado a actuar para detener o, por

©gedisa

lo menos, para retardar nuestro descenso al infierno. Es una manera de señalar que algo parecido a lo que Nietzsche denomina la muerte de Dios que se instala una vez que abandonamos la esperanza de un dulce porvenir que nos promete un *telos* del progreso. Una vez muerto Dios o, si uno prefiere no pronunciarse respecto de este suceso, luego de la paliza que recibió por parte de los modernos y sus sucesores, ya no podemos contar con el reaseguro de un mapa de navegación que nos garantice un desenlace específico. El asunto de si las cosas pueden mejorar (emancipación) o empeorar (fascismo) es indecidible, así es que hacemos algo o nos vamos al diablo.

Agreguemos que este develamiento pedagógico y político equivale a hablar de la traducibilidad ante la ausencia de un mundo transparente. El develamiento es necesario porque las condiciones de explotación y opresión no son inmediatamente evidentes o, para no caer en el discurso paternalista de las vanguardias, el develamiento se vuelve relevante porque, si bien la gente no es ciega a sus circunstancias, puede percibirlas como el resultado de fuerzas más allá de su alcance. Traducimos una cierta interpretación del mundo a otro lenguaje de percepción para así poder plantear la posibilidad de otro mundo menos opresivo y explotador, y para impulsar a la gente a perseguir ese objetivo. El develamiento como traducción es una respuesta, para bien o para mal, a la falta de transparencia de nuestras condiciones, una actividad que busca alentar esfuerzos emancipatorios o prevenir una catástrofe. Si se quiere, es una manera de hablar de lucha ideológica sin cargar con el lastre connotativo que acompaña al término *ideología*.

Siempre cabe la sospecha de que toda traducción es una traición (como dicen los italianos, *traduttore*, *traditore*), en especial si hacemos caso a las advertencias como la que Lyotard enuncia en su libro *La diferencia*, cuando habla de la inconmensurabilidad de los regímenes de frases que buscan tratar un daño. El riesgo de la traición es innegable, así como también lo es la posibilidad de malinterpretar la situación o presentar una visión manifiestamente engañosa del mundo. Sin embargo, esto no puede convertirse en una coartada para justificar la inacción o para optar por una vida contemplativa libre de todo riesgo y peligro. Tenemos que convivir con el riesgo porque de lo contrario nada podría realmente ocurrir. En lo que concierne a la inconmensurabilidad, que menciona Lyotard, Rancière con toda razón alega que quizá no nos sea posible reparar un daño o una injusticia, pero sí podemos, por lo menos, lidiar con ellos mediante el desacuerdo, lo que quiere decir que es imposible pensar el develamiento o la traducción, llevados a cabo

©gedisa

por la agitación, al margen del disenso o la polémica. Reconozcamos también que, al arrojar luz sobre una condición de desamparo, no nos cabe la esperaranza de llegar a alcanzar la plena conciencia de un ser verdadero que está listo para ser liberado del sometimiento. Tendencias posmarxistas, posmodernas, posfundacionales y otras tantas maneras *pos-* de pensar la agitación política y la emancipación suelen desconfiar de significantes trascendentales, como el ser verdadero, la emancipación final o la transparencia absoluta. Antes bien, me parece que al abandonar argumentos basados en una supuesta esencia humana y al desligar la emancipación de la influencia de narrativas sustentadas en un *telos* del progreso, descubrimos dos cosas: que el develamiento ya no puede significar mostrar el fundamento último del ser y que la emancipación acaba siendo una tarea de Sísifo, es decir, no terminará nunca y, una y otra vez, seremos llamados a intentarla de nuevo.

Podríamos, entonces, sumarnos a la larga lista de gente que ha criticado la conocida tesis de Fukuyama y alegar que nuestra manera de entender el develamiento nos enseña que la historia sigue su curso tan campante luego de su supuesto final. Prefiero evitar este lugar común, ceñirme a la sintaxis conceptual utilizada aquí y decir que el develamiento nos indica que la necesidad de traducir nunca termina. Y es ésta precisamente la razón por la cual la agitación es un suplemento y no simplemente algo que ocurre esporádicamente en las políticas de emancipación. La fórmula telegráfica para describir este vínculo estructural sería algo así como: ¡*No hay emancipación sin agitación*! Con todo, si nos encontramos, como en efecto muchos alegan, con que la emancipación rara vez surge en el orden del día, ¿significará esto que la agitación es también inusual?

Benjamin se encuentra entre aquellos que creen en la naturaleza episódica de la rebelión. Plantea su punto de vista con gran lucidez y más que una pizca de desasosiego en sus *Tesis sobre la historia,* un breve texto escrito entre 1939 y 1940, a la sombra de la derrota del movimiento obrero, del triunfo del fascismo y el inicio de la Segunda Guerra Mundial. La abrumadora brutalidad de Auschwitz, igual que Hiroshima, el *apartheid*, Pinochet, Ruanda, Srebernica y un largo etcétera forman parte de la tempestad del progreso que impulsa al ángel de la historia al que alude la tesis IX hacia el futuro; todos estos desastres hacen parte de una única catástrofe "que no deja de amontonar ruinas sobre ruinas y las arroja a sus pies [los del ángel]" (Benjamin 1969, pág. 257). El horror siempre es atávico, porque la catástrofe nunca ha dejado de ocurrir; está siempre en curso. Sin embargo, a pesar del lenguaje apocalíptico de

©gedisa

Benjamin, no se trata de una visión pesimista ya que también habla de la posibilidad de la redención, de una “*oportunidad* revolucionaria en el combate contra el pasado de opresión” (pág. 263, tesis XVII; las letras en cursiva son mías). Esta oportunidad que menciona Benjamin hace las veces de la contingencia: las cosas pueden ocurrir de una manera, pero también de otra. Con esto nos está señalando que la redención, de ocurrir, depende de que haya o no luchas y, por lo tanto, es antitética a la creencia en unas leyes de la historia que nos garantizarían que el futuro es nuestro. Löwy lo dice sin ambigüedades: según Benjamin sólo podemos interrumpir la catástrofe mediante la acción colectiva, si nos atrevemos a retar a nuestros opresores a través de acciones revolucionarias (Löwy 2003, págs. 59-60). Sostiene, además, que las interrupciones emancipatorias no son más que breves episodios que agujerean la “normalidad” de la dominación y que, por lo tanto, para Benjamin, la tradición de los oprimidos consiste en una serie discontinua conformada por los raros momentos en los que las cadenas de la dominación se rompieron (pág. 137).

No es difícil ver por qué esta manera de concebir la resistencia y la revolución sirve para contrarrestar las interpretaciones deterministas de la historia que fueron tan comunes entre pensadores del marxismo de su tiempo. Sin embargo, igual hay algo que falta cuando asocia la emancipación con la redención revolucionaria del pasado. Benjamin probablemente se da cuenta de que la constitución de los oprimidos como actores políticos no ocurre espontáneamente o, por lo menos, que su confluencia espontánea ocurre muy raras veces, pues, si fuera algo cotidiano, la normalidad de la opresión probablemente sería mucho menos normal. La gente tiene que esforzarse para convencerse a sí misma de la necesidad de actuar; además, ese esfuerzo debe ser sostenido en el tiempo si se espera que las acciones den fruto. Sin embargo, guarda silencio sobre la mecánica de este proceso, porque su pensamiento acerca de lo mesiánico se concentra más que nada en situaciones excepcionales como la que menciona para ilustrar el *Jetztzeit* o tiempo-actual, del ahora. Nos dice que, de acuerdo con varios testimonios, durante la Revolución francesa la gente disparaba contra los relojes de las torres de París para indicar que su objetivo era “hacer estallar el continuo de la historia” (Benjamin 1969, pág. 261, tesis XV).[2] Esta imagen poética

©gedisa

[2] Löwy (2003, pág. 147) menciona un ejemplo más reciente –que también tiene que ver con relojes– de esta aspiración de interrumpir la continuidad de la historia. Dice que durante unas manifestaciones en “contra de las celebraciones oficiales

es sumamente sugerente, pero no refleja algo tan pedestre como lo es una *política* de la emancipación con todo y su “agitprop”, su logística, su temporalidad y sus participantes de carne y hueso reuniéndose para discutir, planear, decidir, probar y modificar el curso de acción, en caso de ser derrotados o si las cosas no salían como se esperaba. Para que haya tal política, uno no necesita estar inmerso en el torbellino de los momentos excepcionales que nos instan a convertirnos en un Mesías colectivo y secular.

Emancipación y la región intersticial de la política

¿Cómo podemos entender qué es la emancipación? Quiero proponer una definición mínima, que es como sigue: se puede hablar de emancipación cuando hay una disputa acerca de si las condiciones actuales o, si se prefiere, las relaciones sociales existentes, promueven o dañan la igualdad y la libertad, y acerca de si otro mundo es posible. La política emancipatoria es la práctica que busca interrumpir el orden establecido y, por lo tanto, que apunta a redefinir lo posible, con el objetivo de instaurar un orden menos desigual y opresivo, ya sea a nivel macro o en las regiones locales de una microfísica del poder. Dicha práctica no describe un acto único y glorioso, sino un performativo que enuncia el presente como tiempo de nuestro devenir otro.

Esta definición mínima tiene dos ventajas. La primera es que describe la emancipación sin preocuparse por la manera en la cual las distintas políticas emancipatorias caracterizan el presente e imaginan cómo serían las alternativas. La segunda es que no define los conceptos de igualdad y libertad con referencia a un contenido específico, sea éste “abstracto”, como en el enunciado de “todos los hombres nacen libres e iguales”, o “concreto”, como en la igualdad radical contenida en el proyecto de abolir la propiedad privada en una futura sociedad sin clases. Por el contrario, presenta estos conceptos como efectos de una actividad polémica. La igualdad y la libertad carecen de existencia política relevante al margen de los esfuerzos por singularizarlas en casos específicos en los que se ventila: (1) qué significa hablar de cualquiera de ellas, (2) qué quiere decir que las condiciones actuales les son favorables o perjudiciales, y (3)

(gubernamentales) del quinto centenario del ‘descubrimiento’ de Brasil por los navegantes portugueses en 1500, un grupo de indígenas arrojó sus flechas contra el reloj (apadrinado por la cadena televisiva O Globo) que marcaba los días y las horas del aniversario”.

©gedisa

si la posibilidad de un mundo distinto está, o no, en juego. Al margen de este tipo de polémica lo que tenemos es la política tradicional de siempre, que no es poca cosa, pero no una política *emancipatoria*.

Afirmar que las condiciones que amplían la libertad y la igualdad son preferibles a aquellas que las restringen equivale a reconocer que la política emancipatoria tiene una dimensión normativa. Hacer un llamado a involucrarse en disputas sobre el estatus de dichas condiciones significa que también hay en ella una ética, un modo de subjetivación por el cual nos negamos a aceptar la naturalidad del orden establecido y exigimos un mundo diferente. Sostener que sólo podemos corroborar las orientaciones normativas y éticas de la política emancipatoria en una polémica les confiere a ambas una dimensión existencial.

Quiero detenerme brevemente en este último punto. Schmitt propone una definición operacional de lo existencial al afirmar que la naturaleza política de un grupo depende de su capacidad para diferenciar a sus amigos de sus enemigos, *así como* de su disposición para enfrentar a esos enemigos en un combate. La dimensión existencial radica en la disposición al enfrentamiento. Una lectura apresurada de Schmitt no logra percibirla, dado que identifica lo político con la primera parte de la definición, con la simple capacidad para distinguir amigos de enemigos, y con ello hace desaparecer el riesgo que está presente en todo posible enfrentamiento. El "así como" indica que quienquiera que apele a una política de emancipación debe estar dispuesto a identificar a aquellos que dañan la igualdad o la libertad, pero también, y más importante aún, debe estar preparado para tomar partido y enfrentarse con ellos públicamente en algún tipo de contienda. Si no hay enfrentamiento, o, al menos, una voluntad de confrontar a quienes dañan la igualdad o la libertad, lo que tenemos es un grupo de individuos bienintencionados, que manifiestan tener una visión moralmente decente (es malo lastimar la libertad y la igualdad), pero no personas que tomen partido y asuman los riesgos de hacerlo. No me refiero sólo al riesgo asociado con situaciones de vida o muerte, sino a los costos personales y grupales que deben enfrentar quienes toman partido públicamente por un bando u otro en una controversia (sobre esto véase Arditi 2008). El argumento existencial de la oposición amigo-enemigo planteado por Schmitt es, claro, bastante conservador; no hay en él referencia alguna a la emancipación ya que la libertad y la igualdad no son temas de su interés. El autor se contenta con ratificar un statu quo centrado en el Estado. Por ello debemos ir contra su conservadurismo. Podemos hacerlo retomando algo que mencioné antes, a saber, que a diferencia de la política de siempre,

©gedisa

la política emancipatoria también, y necesariamente, busca interrumpir el statu quo demostrando que otro mundo *puede* surgir.

La agitación es un suplemento de esta demostración, a veces de naturaleza retórica y otras, logística o estratégica. Forma parte del ejercicio de perturbación del orden establecido mediante el develamiento, dado que éste ofrece una especie de puesta en discurso de las condiciones actuales como factores que son percibidos como obstáculos para la igualdad y la libertad. Como es de suponer, este develamiento está plagado de dificultades. Puede resultar efectivo o simplemente desvanecerse en gestos expresivos, y a menudo grandilocuentes, que no conducen a ninguna parte; la agitación puede, incluso, terminar siendo un mero irritante, poco más que un ruido o un esfuerzo intrascendente por introducir disonancia en un ámbito de intercambios políticos rutinarios. El agitar y revolver, propios del "agitprop", busca poner las cosas en movimiento pero nunca hay garantía de que esto resultará exitoso, y es evidente que no siempre logran ser revolucionarias en el sentido clásico de insurrección, derrocamiento y reinstitución (más adelante amplío esta idea). Si todo esto forma parte de una política de emancipación y si ésta debe ser entendida como un esfuerzo sostenido en el tiempo, entonces el carácter excepcional de las pulsiones emancipatorias es efectivamente menos excepcional de lo que parecía.

La política emancipatoria no se reduce a un "big bang" insurreccional

Quiero examinar dos argumentos interrelacionados para respaldar esta tesis. Uno de ellos está relacionado con una concepción del radicalismo distinta a la visión jacobina en la medida en que no reduce la idea de revolución a un derrocamiento y refundación del orden existente, y que desestabiliza simultáneamente las fronteras entre política revolucionaria y no revolucionaria. Y no es que las fronteras sean irrelevantes, sino más bien son indecidibles; su estatus no se puede establecer al margen de los casos que las singularizan en una polémica. ¿Será que el *agujerear* el continuo de la historia, en contraposición a hacerlo explotar, como diría Benjamin, puede ser considerado algo más que un vulgar reformismo? ¿Cuán fuerte debe ser la explosión para que pueda ser tomada como una genuina disrupción (revolucionaria) de la continuidad? Es difícil decirlo, en especial, dado que la conceptualización de la revolución está contaminada por la metonimia de la parte por el todo. Confundimos una revolución con los hechos sobresalientes que funcionan como símbolos

©gedisa

del fenómeno, tal vez debido a que la celebración ritual de esos eventos funciona como mecanismo para rememorar la ocurrencia de la revolución. Por ejemplo, ¿qué significa el nombre "Revolución francesa"? Lo asociamos con la toma de la Bastilla, una sinécdoque que toma un episodio crítico, poco más que una postal histórica, como indicador de todo un movimiento de masas. Nos podemos preguntar si los hechos del 14 de julio de 1789 efectivamente pusieron fin al absolutismo y marcaron el nacimiento de un sistema republicano. ¿Por qué no cambiar la fecha y hacerla coincidir con la promulgación de la Constitución en 1792 o con el regreso forzoso de Luis XVI de Versalles y su posterior decapitación en 1793? Otros dirán que la Revolución sólo tuvo su cierre, si es que se puede hablar de un cierre definitivo, con el fin del Régimen del Terror y la decapitación de Saint Just y Robespierre en 1794. Episodios como éstos son momentos icónicos que tienen el poder de transmitir el carácter extraordinario de un evento que hace época, así como de mitificar las revoluciones en la medida en que las hace aparecer como si fueran rupturas absolutas que ocurren en un momento único y glorioso. Serían una suerte de réplica política del *big bang* creador del cosmos.

Esto se combina con, y a la vez refuerza, una visión dicotómica de la relación entre lo efímero y lo duradero que contrapone los actos de insurgencia/rebelión que titilan y luego desaparecen con la la permanencia de un nuevo Estado o régimen. Esto encierra el problema de la revolución en el esquema banal que contrapone el éxito con el fracaso: o derrocamos el bloque dominante y establecemos un nuevo régimen o nos enfrentamos el fiasco del exilio o, más trágico aún, la ejecución de nuestros líderes visibles, si las cosas salen mal. Mucho de lo que conocemos como cambio radical se enmarca en esta dicotomía y en el privilegio de lo duradero sobre lo efímero. Es evidente que muchos preferiríamos lo duradero, pero ¿qué sucede si el "fracaso" se transmuta en una suerte de opción estratégica para un cambio radical? No se trata de un fracaso entendido como una incapacidad para cambiar el mundo, sino como una negativa explícita a tomar el poder o a instituir un nuevo Estado. Esto no es tan descabellado como parece.

Por el lado académico de esta negativa está gente, como Virno y otros, que proponen un "éxodo", "salida" o deserción del Estado como base para una política de la multitud (Virno 2003; Hardt y Negri 2002), o bien la perspectiva de Holloway (2002), quien habla de cambiar el mundo sin tomar el poder. Hakim Bey (1991) también habla de marginarse, de volverse "nativo" y optar por el caos, regresando a un estado de naturaleza en el que no hay Estado, en una Zona Autónoma Temporal (o ZAT).

©gedisa

Bey entiende la ZAT como una *táctica de la desaparición*, que consiste en "una sublevación que no se enfrenta directamente con el Estado, una operación guerrillera que libera una porción (de tierra, de tiempo, de imaginación) y luego se disuelve para volver a formarse en otro lugar/otro momento, *antes* de que el Estado pueda acabar con ella" (Bey 1991). La ZAT se inspira en la idea de rizoma de Deleuze y Guattari, y, además, se asemeja a lo que estos dos autores llaman *devenir minoritario*. No hay que confundir este devenir minoritario con procesos de constitución de minorías y mayorías o con un deseo de volverse políticamente irrelevante; se refiere más bien a un rechazo a someterse a los códigos dominantes y a un esfuerzo por inventar formas alternativas de ser. (Rancière preferiría hablar simplemente de la desclasificación propia de los procesos de subjetivación.) Autonomía es la consigna de este devenir minoritario; uno se vuelve revolucionario cuando conjuga un cierto número de elementos minoritarios porque, al hacerlo, "inventa un devenir específico, imprevisto, autónomo" (Deleuze y Guattari 1988, pág. 106; también Patton 2005, págs. 406-408). Por el lado más práctico y operacional de esta adopción del "fracaso" como estrategia encontramos la insurgencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y su negativa a centrar sus exigencias en la toma del Estado, a pesar de su insistencia en la necesidad de construir un Estado distinto. Lo que vemos aquí es la paradoja de una visión revolucionaria, de una actividad de *revolucionar,* que se niega explícitamente a convertirse en un nuevo Estado: una manera de entender la revolución por fuera de la matriz jacobina y de la oposición binaria entre éxito y fracaso que veremos en el siguiente capítulo.

Podemos obviar el problema de la metonimia adoptando una imagen de pensamiento de la revolución que refleje la descripción que hace Foucault (1984) de la coherencia sistémica como una "regularidad en la dispersión". El autor usa esta noción para criticar, entre otras cosas, el supuesto monismo identitario del sujeto: la unidad de éste sería efecto de una serie de lugares de enunciación que se articulan en una regularidad sistémica (Foucault 1984, págs. 82-90). El sujeto no es más que esa regularidad. De manera análoga, diremos que la singularidad revolucionaria no consistirá de un epicentro o punto de quiebre que trabaja en solitario, sino de una multiplicidad de lugares discontinuos desde donde se enuncian retos y desafíos al statu quo. Una revolución nunca habrá terminado, pues siempre estará comenzando a ocurrir a medida que nos posicionamos en esos lugares de enunciación. (Foucault probablemente no tenía en mente a Spinoza cuando escribía esto, pero su regularidad en la dispersión le da cierta consistencia a la noción de

©gedisa

"multitud" –una pluralidad que persiste como tal sin llegar a converger en un Uno– desarrollada por Spinoza y popularizada por gente como Hardt, Negri y Virno.)

Por su parte, la confusión acerca de la duración de un cambio revolucionario desaparece tan pronto como se toma conciencia de que la revolución no se puede reducir a un momento distante de inflexión en la historia de un pueblo, uno que sienta las bases para la construcción de un Estado futuro. Antes bien, adquiere un sentido más amplio como performativo. Tal como los enunciados performativos implican una acción en el momento mismo de la enunciación, como en el ejemplo habitual de "¡Sí, juro!", el carácter performativo de la revolución designa la actividad de *revolucionar* a través de la cual una revolución ya ha comenzado a ocurrir mientras trabajamos para ello aquí y ahora. Dicho de otro modo, la actividad de revolucionar coincide con la de las políticas emancipatorias en la medida en que ambas conciben el tiempo de lo político de una manera muy especial: en vez de plantear que los cambios son ocurrencias que vendrán en un futuro lejano, pero esplendoroso, ellas estructuran el ahora como tiempo de nuestro devenir-otro.

El propio Gramsci sugirió algo similar, a pesar de que su pensamiento se mantuvo dentro del paradigma de la revolución como refundación e institución de un nuevo Estado. Rechazó el *putschismo* al plantear que "un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en su puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también 'dirigente'" (Gramsci 1999, pág. 387). Este liderazgo *ex-ante* del que habla Gramsci explica por qué para él, como sostienen Laclau y Mouffe, "una clase no *toma el poder* del Estado, sino que *deviene* Estado" (1987, pág. 80). Este devenir no es ni puede ser reducido a un evento único. La ZAT de Bey mantiene un parecido de familia con esta visión, pero también funciona como contrapunto polémico a la lectura Estado-céntrica de Gramsci dado que las zonas autónomas temporales son parte de una revolución continua de la vida cotidiana y, por lo mismo, de una revolución que no se detiene a las puertas del Estado. Para él, "la lucha no puede cesar ni siquiera con el último fracaso de la revolución política o social, porque nada, excepto el fin del mundo, le puede poner fin a la vida cotidiana o a nuestra aspiración por *las cosas buenas*, por lo maravilloso" (Bey 1991).

Pero si ponemos estas diferencias en suspenso, el tipo de razonamiento desarrollado por Gramsci, y por aquellos que proponen la táctica de

©gedisa

esquivar o "puentear" al Estado, socava la pureza de la distinción entre actos revolucionarios y no revolucionarios (por ejemplo, la diferencia entre hacer explotar y punzar o *agujerear* el continuo de la historia) y transfiere el manejo de la distinción al terreno de la polémica. También coloca las acciones de agitar y revolver propias del "agitprop" –su disrupción de la política rutinaria, su develamiento de las condiciones adversas para la libertad y la igualdad– bajo el rótulo general de una política emancipatoria que se manifiesta en la actividad cotidiana del revolucionar.

La región intersticial de la política y el quehacer transformador

El otro argumento para validar el carácter más cotidiano de las perturbaciones del orden establecido es, en cierto modo, un corolario del anterior. Tiene que ver con la importancia política de la brecha o ausencia de coincidencia estructural entre la inscripción y lo inscrito, entre la institución y lo instituido. Esta brecha nos muestra una región intersticial que no se caracteriza ni por la dominación pura ni por la libertad absoluta; constituye más bien una zona gris donde los desafíos y las transformaciones son sucesos posibles e incluso frecuentes.

La distinción que propone Rancière entre policía y política nos brinda una manera de pensar en qué consiste esta brecha. Vimos algo de esto en la discusión sobre el juicio de Blanqui. La policía, o partición de lo sensible, les asigna un nombre y un lugar a cada grupo, lo cual significa que para ella la sociedad sólo consta de partes identificables, mientras que la política es la institución del disenso, un proceso caracterizado por la desidentificación con el nombre asignado por otros y la adopción del nombre que representa un daño, es decir, el de la parte que no tiene parte dentro de la partición existente. La política es "impropia" porque no tiene un lugar propio y sólo puede ocurrir, sólo puede "tener lugar", en el territorio de la policía donde, según Rancière, intenta demostrar que hay dos mundos alojados en uno solo. Esto, obviamente, demuestra el fracaso de la policía, o su impureza, pues ella puede querer que haya un sólo mundo, el suyo, en el que la inscripción sea idéntica a lo inscrito, pero la polémica introducida por la política abre una brecha en el interior de la partición de lo sensible.

Esta brecha constituye un punto ciego en el campo visual de la policía. Representa la no coincidencia entre la inscripción y lo inscrito o entre la norma y el acto y, por lo tanto, funciona como una condición de posibilidad para que pueda aparecer un segundo mundo dentro del

©gedisa

primero: si la brecha entre lo dado y lo que puede ser no existiera, tampoco habría lugar para la política. En la terminología de Rancière, habría sólo "policía". El espacio abierto por esta brecha no es un espacio preconstituido, uno que ya existe y en el que luego se irán a manifestar una serie de pulsiones emancipatorias. Antes bien, se trata de un espacio que hace su aparición a través de las polémicas acerca de la igualdad y la libertad. Podríamos decir que si la política es la práctica del disenso, entonces el punto ciego es un efecto de la desidentificación y, por ende, de la liberación, que hace su aparición a medida que actuamos por lograr la igualdad y la libertad, mucho antes de habernos deshecho de los últimos sinvergüenzas que obstaculizan el desarrollo de una y otra. Todo punto ciego generado por políticas de emancipación es un síntoma de un presente entendido como tiempo de nuestro devenir otro.

Foucault nos ofrece otro ángulo para pensar en esta brecha al afirmar que "no hay una relación de poder sin resistencia, sin escapatoria o huida" (1988, pág. 243). Esto se debe a que las relaciones de poder no juegan en solitario, sino que son parte de una relación estratégica. Hay un encuentro continuo entre las relaciones de poder, por las cuales se entienden las acciones sobre las acciones de otros con el propósito de "estructurar el posible campo de acción de los otros" (pág. 239), y las estrategias de lucha o insubordinación, encuentro en el cual cada una de ellas, la relación de poder y la estrategia de insubordinación, "constituye la una para la otra, una especie de límite permanente, un punto de inversión posible" (pág. 243). Este encuentro nos permite considerar la dominación tanto en el sentido habitual de una estructura global de poder como en el sentido foucaultiano de una situación estratégica entre adversarios. En una situación estratégica, el equilibrio sistémico, si existe semejante cosa, es de naturaleza metaestable, puesto que cambia continuamente de acuerdo con los combates que se suceden entre los adversarios. Esta situación abre una región intersticial donde los que mandan no logran estructurar plenamente el campo de acción de los demás. Sin embargo, consiguen estructurarlo hasta cierto punto y, por eso, el intersticio es un espacio de tensión y no una región de libertad irrestricta donde los dominados pueden hacer lo que les plazca. Una política que busca interrumpir lo dado utiliza este intersticio para introducir cambios en la partición de lo sensible; es un espacio para la puesta en escena de negociaciones concernientes a la libertad y la igualdad en la vida cotidiana.[3]

©gedisa

[3] El *topos* del nómada de Deleuze y Guattari (1988) y la distinción que hace de Certeau (1984) entre estrategia y táctica son algunas de las figuras más fascinantes

El revolucionar y la región intersticial le quitan fuerza a la interpretación realista del arte de lo posible al anticipar algo por venir (un mundo diferente en el que podamos avanzar más allá de la libertad y la igualdad que tenemos hoy) y actuar para que ese por venir suceda. Esta conjunción de la actividad de revolucionar con la región intersticial también invalida la creencia de que la emancipación está siempre, y necesariamente, ligada a momentos excepcionales de disrupción del orden establecido y nos recuerda que no puede haber un orden que domine absolutamente, un orden dominante sin remanentes. Todo esto refuerza el argumento acerca del carácter cotidiano de la práctica de la emancipación y la agitación. Esto, claro está, no significa que siempre hay política emancipatoria o que toda acción que pretende ser digna del nombre "política" debe ser necesariamente de tipo emancipatorio. El grueso del quehacer político, de las campañas electorales a la elaboración y ejecución de las leyes de presupuesto, transcurre dentro de las coordenadas del arte de lo posible. Pero cuando sí se da una política emancipatoria, incluso cuando ésta gire en torno a algo tan poco heroico, pero significativo, como los esfuerzos por cambiar leyes contrarias a la libertad y la igualdad, tenemos que tener muy en claro que, para que ella se dé, hay que ir más allá de la visión de la política como arte de lo posible.

---

de esta región intersticial. La ZAT, de Bey, es un híbrido entre el activismo nómada de Deleuze y Guattari, uno que resiste sin irse a ninguna parte y, por ende, revela la productividad política de la región intersticial, y la conquista efectiva de un espacio autónomo como materialización de un éxodo, escape o salida del terreno sobrecodificado por el Estado.

©gedisa

7

DESPUÉS DEL DUELO POR LA REVOLUCIÓN

Después del duelo: polemizando la revolución

¿Qué lamentamos cuando hablamos de un duelo por la revolución, si ésta parece condenada al olvido en la era del consenso liberal democrático? A primera vista no hay mucho que lamentar. Desde la caída del comunismo o, más específicamente, desde que se comenzó a hablar del "fin de la historia" como consecuencia de esa caída, su uso en el discurso político parece un anacronismo, algo más acorde con el lenguaje de los historiadores que con las prácticas actuales de activistas y pensadores de izquierda.

Entonces, ¿quién se lamenta por esta pérdida? Evidentemente, no los defensores del mercado libre, quienes tienen motivos de sobra para celebrar. Tampoco aquellos que alguna vez propusieron la revolución y ahora están en otra cosa. Habiendo hecho las paces con su pérdida, han dejado de creer en la idea de un cambio radical y conciben la política de un modo pragmático. Si aún invocan la revolución o sus múltiples espectros, lo hacen de manera irónica para que ello no suene risible o patético. Otros, sin embargo, mantienen el duelo, como cuando uno lamenta la muerte de un amante o la pérdida de un amigo. Lo hacen con pesar, a veces con nostalgia, pero siempre con el dolor ocasionado por una pérdida, la pérdida de sentido que sobreviene al derrumbe de un proyecto u horizonte de acción, en este caso el de una sociedad más justa y solidaria, también conocido como socialismo. Mis simpatías van hacia estos últimos, aunque el suyo es también un duelo problemático. Presupone que lo que se ha perdido es irrecuperable, lo cual es cierto, pero también que escapa a la ley de la iterabilidad. Es esto lo que lo vuelve tan trágico, porque entonces el trabajo del duelo político jamás podrá estar a la altura de su objeto o resulta ser interminable en su esfuerzo por sobrellevar, no importa cuán pobremente, el dolor causado por la pérdida. Pero esto es menos duelo que melancolía, la incapacidad de distanciarse del objeto perdido. La melancolía o duelo interminable por el derrumbe de un

©gedisa

imaginario de la revolución, que una alguna vez sirvió de guía para la tradición socialista, coloca a esta gente en una posición nada envidiable. Como Jaroslav, el personaje que describe Milan Kundera en su novela *La broma*, se ven condenados a vivir vidas marcadas por la certeza de que el destino a menudo se completa antes de la muerte.

Sin embargo, como cualquier trabajo de duelo, eventualmente el duelo por la pérdida del horizonte revolucionario tiene que terminar, a menos, claro está, que se convierta en melancolía. Kurt Hirtler (2002) insiste en la necesidad de distinguir estos conceptos. Freud también, pues concibe ambos como experiencias dolorosas, el duelo implica la pérdida de un objeto y la melancolía alude a una pérdida en relación con el yo, excepto que en el caso de la melancolía hay una patología, pues nunca deja ir al objeto perdido (Freud 2000, pág. 245). El duelo, dice Freud, puede y debe terminar. El final del duelo es cuestión de tiempo; el examen de realidad contribuye a ponerle fin al mostrarnos que el objeto amado ya no existe y, por consiguiente, nos exhorta a desligar la libido de sus enlaces con ese objeto (pág. 242). Cuando el trabajo del duelo se completa "el yo se vuelve otra vez libre y desinhibido" (pág. 243). Kuebler-Ross describe este final como la quinta y última fase del duelo, que se caracteriza por la aceptación de la pérdida y el descubrimiento de la esperanza que ello trae consigo (1970, págs. 122-126). El final del duelo por la revolución, asumiendo que pueda haber algún final limpio, libre de residuos, anunciaría un punto de inflexión comparable con la descripción que hace Nietzsche de la experiencia del nihilismo. El nihilismo es un momento de transición que sigue luego de la muerte de Dios y la transmutación de todos los valores que acompañan a la aparición de hombres superiores, quienes a su vez prefiguran el nacimiento del superhombre. Para Nietzsche, al menos en la interpretación de Blanchot, el nihilismo exige su propia superación, por lo que realmente es el anuncio de un nuevo comienzo (1985, pág. 121). El final del duelo sería así más una apertura que una última página, una oportunidad para reabrir el expediente de la revolución.

El interrogante que esto plantea es: ¿por qué tendríamos que reabrirlo? El término "revolución" trae consigo una historia de violencia, traiciones e incertidumbre que muchos considerarán poco apropiada para pensar la política en sociedades pluralistas. Basta con examinar la etimología del término, que, curiosamente, asocia la revolución con la astronomía de varias maneras. Hasta mediados del siglo XVIII, revolución indicaba el movimiento de cuerpos celestes, normalmente en una órbita que supone el retorno al punto de partida. Koselleck sostiene que

©gedisa

la esfera política replica la inflexión naturalista de esta visión al concebir la temporalidad política como una secuencia cíclica de un número finito de formas constitucionales: la monárquica, la aristocrática y la democrática. Éstas se suceden y sustituyen unas a otras a medida que se corrompen y degeneran en tiranía, oligarquía y oclocracia respectivamente, hasta que se llega al final de la secuencia y se reinicia el ciclo repetitivo de cambio y restauración (Koselleck 1993, págs. 69-71; también Arendt 1988, págs. 43-44). Visto desde esta perspectiva, el término revolución designa el conjunto de polémicas y enfrentamientos que buscan poner fin, por ejemplo, a un régimen aristocrático que ha devenido oligarquía y que anhelan instaurar su correctivo democrático, que durará hasta que se degenere en una oclocracia y vuelva a comenzar el ciclo revolucionario con la instauración de otra monarquía.

Pero Koselleck sostiene que a partir de mediados del siglo XVIII hay una cambio semántico en el concepto de revolución, dado que éste comienza a ser concebido como una interrupción radical del orden existente con el propósito de reinstaurarlo (Koselleck 1993, pág. 72 y sigs.). Al igual que en la interpretación de la revolución como réplica política del movimiento cíclico de los cuerpos celestes, aquí la idea de revolución también alude al cosmos en la medida en que se relaciona connotativamente con "desastre", un término cuyo significado original (des- + *aster/astrum,* o estrella) se remite al aspecto desfavorable de un planeta o una estrella. Esto sugiere a su vez un desarreglo en o del cosmos, la idea de un cosmos sumido en el desorden. Las implicaciones negativas de la idea de desorden, que, por cierto, se articula con la acepción más positiva de una refundación, se vuelven dominantes en la segunda mitad del siglo XVIII y, muy especialmente, luego de 1789. La referencia a ciclos desaparece a medida que el discurso político comienza a utilizar "revolución" para designar momentos de cambio radical o proyectos que buscan desarreglar y reconfigurar el orden de las cosas de una manera fundamental. El término se convirtió en indicador del derrocamiento del Gobierno o del cambio de un régimen político mediante la movilización de aquellos que están sometidos a él (Paramio 1990).

Podemos afinar el argumento y decir que ello implica generalmente un llamado a las armas y el derramamiento de sangre. Pero esto no siempre es así, como lo demuestra la "revolución de terciopelo" de 1989, en la vieja Checoslovaquia, que puso fin al régimen comunista sin recurrir a la violencia de las armas. La "revolución naranja" de Ucrania en 2004 es otro ejemplo, pues la convergencia pacífica pero masiva y sostenida de la gente en la Plaza de la Independencia de Kiev hizo posible anular elec-

©gedisa

ciones consideradas fraudulentas por la opinión pública internacional y reemplazar a un Gobierno autoritario por otro democrático. Claro, también podríamos ser *menos* específicos y ver la revolución en el sentido amplio de indicador de grandes transformaciones o innovaciones, como en el caso de invenciones revolucionarias, de una revolución industrial, o incluso de revoluciones científicas y culturales. Pero en política, el uso habitual del término describe momentos de cambio excepcionalmente intensos y su significado está asociado con el esquema de insurrecciones, derrocamientos y proyectos de refundación.

Si esto es todo lo que podemos decir acerca de la revolución, su utilidad estaría limitada a momentos fundacionales cuando el destino de la totalidad está en juego. El final del duelo simplemente replicaría el sentido convencional del término en lugar de brindarnos una oportunidad para recuperarlo de alguna manera para la política contemporánea. Pero hemos visto que en las décadas previas a 1789 la vieja visión de la revolución como un ciclo recurrente de formas constitucionales deja paso a su sentido moderno de derrocamiento y reinstitución de la sociedad. El hecho de que la manera de concebir la revolución haya experimentado un cambio tan extraordinario como éste en el transcurso de menos de un siglo es una constatación del carácter histórico y contingente del término. Esto no sólo nos autoriza a cuestionar que tenga un significado canónico, sino que además nos permite suponer que su historia no terminó con el modelo revolucionario de 1789 o con las iteraciones posteriores de dicho modelo en 1848 ó 1917. Gramsci lo percibía muy claramente al modificar el esquema jacobino y leninista de la revolución. Para él, como veremos más adelante, la revolución describe el devenir Estado de una clase y no simplemente una toma exitosa del poder del Estado. No se trata, así pues, de excluir el significado clásico-moderno sino de complementarlo con otras posibilidades que pueden ser generadas por el propio concepto.

Polemizando el límite: ¿cuán radical debe ser un cambio radical?

Podemos comenzar a explorar esas otras posibilidades, reconociendo que una indagatoria acerca del estatuto conceptual de la revolución es, a la vez, una reflexión sobre lo político. Lo político pude ser concebido como el encuentro de dos lógicas heterogéneas, de la "policía" y la "política": la primera describe una partición de lo sensible o distribución jerárquica de nombres y funciones de un todo, mientras que la segunda

©gedisa

se refiere a una disrupción de las relaciones existentes entre las partes (Rancière 1996, 2001, 2003 y 2004). También puede ser visto como un modo de institución de la sociedad, como un modo a través del cual ésta se ordena y se unifica a pesar, y a través, de sus divisiones (Lefort 1990b, págs. 187-188; 1991a, pág. 19) o como el momento del antagonismo que reactiva las formas sedimentadas de la objetividad de lo social (Laclau 1993, págs. 50-52). Incluso puede ser entendido simplemente como la capacidad para distinguir a los amigos de los enemigos y como una disposición a tomar partido en oposiciones de tipo amigo-enemigo (Schmitt 1991). Pero, independientemente de cómo lo concibamos, la revolución constituye una de las posibilidades estructurales de lo político, en especial, un *caso límite* de disrupción, institución, reactivación o enfrentamientos amigo-enemigo.

El sentido común tiende a asociar este caso límite con la refundación del todo social, pero esto no tiene por qué ser siempre así, dado que también puede indicar cambios que buscan liberar a la gente de relaciones de sujeción o transformar de manera sustancial las relaciones de poder, los códigos legales, las costumbres y los rituales. Este segundo sentido de "límites" no implica necesariamente una refundación del tipo que asociamos con el imaginario Jacobino. Pero sigue siendo revolucionario, en cuyo caso habría que alejar la revolución de una noción fuerte de totalidad y colocarla bajo la rúbrica general de la emancipación. Ésta es la posibilidad que me interesa explorar, dado que se podrá entonces examinar el papel político de una voluntad de revolución que excede los límites de la lógica de la insurrección y comenzar a describir experiencias, tales como las revoluciones sexual y democrática como parte del campo de posibilidades de la idea de revolución. La voluntad de revolución describirá no sólo el momento de un golpe de mano, sino también una actitud o acción de *revolucionar* que estará igualmente decidida a reestructurar el cosmos de manera radical.

El problema es que "reestructurar el cosmos de manera radical" no es un enunciado evidente en sí mismo. ¿A qué nos referimos cuando usamos el adjetivo "radical"? De buenas a primeras, todo lo que podemos decir es que las raíces están en juego siempre que lo invocamos y que, por lo mismo, uno debe excavar para ver cuán profundo hay que ir, qué se debe perturbar y cómo hemos de reinstituirlo. Los jacobinos tenían muy en claro que hablar de raíces significaba hacer tabla rasa del pasado para luego reconstruir la sociedad desde cero. Proveyeron el pensamiento político con la interpretación clásica-moderna de la revolución como insurrección, derrocamiento y refundación y, con ello, relegaron

©gedisa

los proyectos que se quedaban cortos de esta propuesta al rincón menos digno del reformismo.[1] Es como si en ausencia de esta interpretación jacobina del radicalismo no pudiéramos distinguir entre el revolucionar y la política común y corriente. Por ejemplo, ¿cuán radical puede ser un radicalismo que no se propone la refundación de la sociedad? ¿Cuán profundo habría que excavar o cuán extendida debería ser la propuesta de transformación del cosmos para que pudiéramos denominarla revolucionaria? Efectivamente, al abandonar la *idea* de una tabla rasa y al dejar de invocar la violencia explícita y el derramamiento de sangre, aunque sin excluir la posibilidad de que una y otra aparezcan, las fronteras entre una propuesta de "revolucionar" y los proyectos usualmente denominados "de cambio", "reforma", etcétera, se vuelven inestables. Sin estos referentes, ¿cómo distinguimos la acción de revolucionar del quehacer político habitual? Podríamos hallar algo de sosiego recordando que la revolución es una posibilidad estructural de lo político y que, por lo mismo, alguna superposición entre estos conceptos es inevitable. Pero decir que las fronteras conceptuales son inestables no resuelve el problema de distinguir entre la política cotidiana y un abordaje no jacobino de la revolución como actividad de revolucionar.

Lo llamativo de todo esto es que la visión jacobina del cambio radical tampoco resuelve este problema. Filosóficamente hablando, la búsqueda de una ruptura limpia capaz de brindarnos un presente incontaminado por el pasado es bastante cuestionable. Equivale a apostar por la posibilidad de un cambio sin remanente, lo cual coloca la revolución en el campo de la metafísica de la plena presencia. Si abordamos el asunto en un registro más práctico, las revoluciones nunca han estado a la altura de este referente idealizado, pues ninguna de ellas logró transformar tan radicalmente una sociedad como para hacer tabla rasa con el pasado. Los jacobinos fracasaron en esto, pues más allá de la retórica de una ruptura total con el viejo régimen, la religión y el pensamiento pre- y anti-republicano sobrevivieron a la revolución. El nuevo calendario, con sus meses de Brumario, Mesidor, Termidor o Fructidor, ya prácticamente olvidados, fue diseñado para computar el tiempo desde el día después

[1] Los jacobinos eran, de hecho, la versión política de un proyecto filosófico. Hacer tabla rasa del pasado, dice Touraine, es el grito de guerra del proyecto racionalista propugnado por Descartes a comienzos del siglo XVII. Este proyecto reaparece entre los jacobinos y es reivindicado posteriormente por el movimiento obrero revolucionario en la segunda mitad del siglo XIX. Touraine nos recuerda que la versión original de *La internacional* proclama "*du passé faisons table rase*", frase traducida como "¡borrad el rastro del pasado!" (Touraine 1990, pág. 122).

©gedisa

de la proclamación de la república el 22 de septiembre de 1792 y fue abandonado en 1805. Movimientos de corte milenarista, como el Khmer Rouge en Camboya o los talibanes en Afganistán, tampoco pudieron hacerlo, pues su éxito militar inicial resultó ser efímero y, a pesar del terror con el que gobernaron, no lograron erradicar (de nuevo el fantasma de las raíces: erradicar es arrancar de raíz) los espectros del pasado cuando pretendieron llevar a la práctica sus respectivos proyectos de refundación total. Žižek lo pone muy bien al observar que, lo que Hegel denomina "la pérdida de la pérdida", es realmente el momento en que descubrimos que "nunca habíamos tenido aquello que se supone que hemos perdido" (Žižek 1993, pág. 260). Aplicándolo al caso que nos interesa, diremos que nunca tuvimos el tipo de revolución que supuestamente debíamos replicar. La pureza de un cambio absoluto resulta ser una noción tramposa y, por lo mismo, pone en entredicho la radicalidad absoluta de un cambio absolutamente radical. Esto, claro está, no impide que sigamos usando la noción de revolución en su sentido habitual para designar una insurrección y un derrocamiento, pero debilita el argumento acerca de la supuesta equivalencia de la revolución con la refundación de la sociedad. En breve, el problema de cómo concebir el radicalismo y distinguir la revolución de la política habitual sigue siendo un problema no resuelto, incluso entre los jacobinos y sus herederos.

Pero esto no nos libera de la necesidad de decir algo al respecto y es por ello que propongo dos criterios metodológicos para evaluar el radicalismo de una reestructuración radical del cosmos. Sabemos que la actividad de revolucionar implica un desafío al sentido común, una apertura hacia la experimentación en el plano de las ideas, así como en el de los asuntos prácticos, y por ello el primer criterio consiste en precisar un índice no cuantitativo para pensar la disrupción o puesta en cuestión de lo dado. No puede haber revolución o acción de revolucionar sin tal interrupción. Sin embargo, "interrupción" también es un término ambiguo. En el capítulo anterior lo discutimos en relación con Benjamin: ¿el "agujerear" el continuo de la historia cuenta como una verdadera ruptura revolucionaria o constituye una acción meramente reformista? Por ello necesitamos un segundo criterio para determinar en qué consiste el radicalismo de una ruptura radical. Es como sigue: no se puede determinar el radicalismo de una intervención revolucionaria al margen de una polémica o desacuerdo.

©gedisa

Revolucionar como interrupción de lo dado

Comenzaré con el criterio de interrupción. Hay varios caminos para abordarlo. Derrida concibe esta interrupción como un evento: la revolución es "una interrupción, una cesura radical en el curso ordinario de la historia", una que "trata de lograr lo imposible, de interrumpir el orden de las cosas a partir de acontecimientos no programables" (Derrida y Roudinesco 2003, pág. 95). Así, la revolución consistirá en pensar y actuar más allá del horizonte de lo meramente posible que caracteriza los códigos y por ello se referirá a intervenciones no algorítmicas; lo veremos con mayor detalle más adelante. Žižek propone algo similar cuando discute la distinción que hace Lenin entre libertad formal y efectiva. La primera "es la libertad de elegir *dentro* de las coordenadas de las relaciones de poder existentes, mientras que la libertad efectiva indica el sitio de una intervención que desestabiliza esas coordenadas" (Žižek 2002a, pág. 544). No se trata de una mera transgresión, como cuando desconocemos una norma o desobedecemos a las autoridades establecidas, sino de una transgresión que, a la vez, pone en cuestión la obviedad del consenso existente. Virno lo denomina "desobediencia civil" y la propone como la forma básica de la acción política de la multitud. Es una desobediencia que va más allá de la formulación liberal del concepto, debido a que pone en cuestión la propia facultad de comando del Estado: la desobediencia radical no se limita a romper una ley en particular, sino que cuestiona la validez del fundamento de las leyes y del principio de obediencia en cuanto tal (Virno 2003, págs. 71-72). El suplemento de esta desobediencia, dice Virno, es el "éxodo" o la defección, una noción inspirada en la noción de *exit* o salida propuesta por Hirschman. Defección significa que "en lugar de afrontar el problema eligiendo una de las alternativas previstas, cambia el contexto en el cual se inserta el problema", esto es, el "*exit* consiste en una inversión desprejuiciada que altera las reglas del juego y hace enloquecer la brújula del adversario" (Virno 2003, pág. 72).

Žižek cree que hoy en día, en Occidente, el caso paradigmático de interrupción o disrupción de lo dado consiste en cuestionar el consenso liberal democrático dominante, dado que ello permite una apertura para vislumbrar configuraciones alternativas a ese consenso. (Rancière, lógicamente, describirá esta actividad de desestabilizar el consenso como "política" a secas, pues, como vimos en el capítulo anterior, define ésta como capacidad para interrumpir y reconfigurar la partición de lo sensible y, por consiguiente, al menos de manera implícita, como una produc-

©gedisa

ción de lugares de enunciación que no existían antes.) Žižek ilustra lo que entiende por esa disrupción del consenso citando un exitoso programa de la televisión francesa que se transmitía en el 2000, *C'est mon choix* ("Es mi decisión/elección"), donde los invitados debían describir alguna decisión que había cambiado su vida. Podían decir lo que quisieran, incluyendo relatos detallados de prácticas sexuales no convencionales, siempre y cuando ellas no incomodaran al público. Žižek se mofa de una visión tan banal de lo que constituye un acto de transgresión, pues, según él, una decisión genuinamente radical hubiera consistido en "tener como invitados a racistas convencidos cuya elección (cuya diferencia) *realmente* hace la diferencia" (Žižek 2002a, págs. 542-543). Esto efectivamente habría sido provocador, pero el que el racismo sea más radical que la sexualidad y por qué esto habría de importarnos es algo discutible. Expresar una opción racista puede ser disruptivo del consenso liberal democrático, pero no nos dice nada acerca de si esa disrupción es deseable o no. Si la disrupción, como tal, se convierte en la norma ausente de la actividad de revolucionar, entonces terminamos en una narrativa puramente formal que reduce el criterio de disrupción a un simple goce de la disrupción en sí misma y, por lo mismo, nos dice muy poco acerca de la emancipación o la actividad de revolucionar.

El radicalismo de una interrupción se dilucida en una polémica o desacuerdo

Con todo, "interrupción" sirve como un criterio para pensar en qué consiste un cambio radical, pero también resulta ser un término ambiguo. Es por eso que necesitamos un segundo criterio para complementar al de la interrupción. Es como sigue: no podemos determinar si una interrupción del statu quo es radical, o no, fuera de un desacuerdo o polémica. Oakeshott (1998) nos brinda una imagen preliminar de lo que se puede entender por polémica cuando dice que la política moderna, tal y como se ha desarrollado en los últimos cuatrocientos años, ha estado marcada por la tensión entre dos estilo. Éstos son el estilo de la fe, según el cual la política puede introducir cambios fundamentales y duraderos en su búsqueda de una salvación puramente mundana, y el estilo escéptico, que sostiene que la política sólo puede apuntar a mantener un orden mínimo para la convivencia humana. La tensión entre estos estilos reaparece en el lenguaje, dice Oakeshott, en la medida en que los estilos de la fe y el escepticismo han mantenido una disputa permanente en

©gedisa

torno al significado de las palabras que forman parte de nuestro léxico político. Esto explica la ambigüedad que caracteriza los términos del discurso político, entre ellos el de la idea misma de radicalismo.

Otra manera de abordar lo que se entiende por polémica consiste en examinar la mecánica del desacuerdo. Por lo general, asociamos éste con el tipo de actividad que tiene lugar en una sociedad de debates, donde los oradores presentan visiones contrapuestas sobre un mismo asunto y triunfa el mejor argumento. Rancière le da un sentido distinto. Dice: "Por desacuerdo se entenderá un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura" (1996, pág. 8; véase también Arditi y Valentine 1999, págs. 121 y 138-9). No se refiere sólo a las palabras, sino "a la situación misma de quienes hablan" (Rancière 1996, pág. 10). Además, para él un desacuerdo no es sólo un objeto de estudio, sino también un método de indagación teórica, dado que "abordar un autor o un concepto significa antes que nada erigir un escenario para un desacuerdo, poner a prueba un operador de la diferencia" (2003, pág. 1).

Por lo mismo, si la primera tarea es dilucidar de qué se está hablando (¿a qué se refiere usted cuando habla de blancura, emancipación o revolución?), entonces un desacuerdo es menos una confrontación entre dos posiciones dadas de antemano, como en el caso de la sociedad de debates, que una disputa entre "partes" que no han sido constituidas como tales antes de su confrontación. Un desacuerdo construye el objeto de argumentación y el campo mismo de la argumentación. Toda referencia al radicalismo asociado con la acción de revolucionar es ante todo una discusión *acerca* del radicalismo, una polémica o desacuerdo sobre lo que significa hablar de revolucionar. Llamemos a esto *polemización*, que no es una coartada para renunciar a la precisión conceptual, sino más bien un procedimiento para la construcción de conceptos políticos que se resiste a la tentación de dotarlos de una consistencia ontológica fuerte. La polemización hace esto al transformar el "como tal" de esos conceptos –su nombre propio– en algo constitutivamente impropio. Menciono algunos ejemplos.

El primero de ellos se basa en el argumento de Carl Schmitt acerca de que las oposiciones políticas son las más intensas de todas. Lo político se refiere a la capacidad para distinguir amigos de enemigos y de enfrentar a éstos últimos en una lucha que puede llevar al caso extremo

©gedisa

de la guerra. Pero nunca especifica cuáles son los contornos, el alcance o la intensidad de las oposiciones políticas. ¿Incluyen bandas rivales que luchan a muerte por el control de un barrio o la oposición entre filósofos empiristas e idealistas, que están dispuestos a ir a la guerra por sus creencias? Además, como dice Derrida, uno podría alegar que si la intensidad de las oposiciones políticas se mide por su posibilidad de desembocar en el caso límite de la guerra, entonces se puede identificar un cierto *telos* de la intensidad en su argumento. Esto se debe a que una oposición será más política cuanto más se acerque a la guerra, en cuyo caso la guerra deja de ser el presupuesto y el caso límite de la política, pues se convertiría en su esencia y destino (Derrida 1998, págs. 154-156). Estos interrogantes no invalidan el concepto de lo político propuesto por Schmitt, pero nos indican que no pueden ser resueltos fuera de una polémica o desacuerdo, al menos en la medida en que aceptemos que "resolver" no se refiere al cierre del asunto, sino más bien a su posicionamiento en lo que Foucault (1988, págs. 243-244) describe como una relación o situación estratégica entre contendientes. Toda "resolución" de un desacuerdo es, entonces, el resultado contingente de una polémica.

El itinerario del concepto de clase social en la tradición marxista nos brinda otro ejemplo. La relativa certeza en torno a él en el siglo XIX se debía a que se postulaba una coincidencia inmediata entre asalariado y proletario, debido a que ninguno de ellos poseía medios de producción. Esto ya no es tan claro hoy en día; el nexo entre uno y otro se tornó más ambiguo a medida que "asalariado" pasó a designar no sólo a los proletarios, sino también a los profesionales, los empleados de servicios y los gerentes que no poseen acciones en sus empresas. Esta diferenciación planteó un problema para quienes buscaban identificar al sujeto del socialismo con los proletarios y a éstos con los asalariados, debido a que la coincidencia decimonónica entre asalariados y el sector más explotado y oprimido de la sociedad se había evaporado. Poulantzas (1974) trató de resolver el problema definiendo a los genuinos proletarios del capitalismo tardío a través de la distinción entre trabajo productivo y no productivo: sólo aquel que generaba plusvalor podía ser parte del proletariado. Su solución creaba más dificultades que las que resolvía, dado que no ofrecía criterios para medir la noción de trabajo productivo en el caso de trabajadores domésticos, empleados públicos o profesores universitarios, cuya productividad es difícil de cuantificar en función de plusvalor. Esto terminaba por reducir a los trabajadores, y de paso al sujeto socialista, a una minoría entre los asalariados. Una de las alternativas más interesantes de la época fue la de Przeworski (1977), quien propuso

©gedisa

que dejáramos de identificar proletario y clase, de manera automática, y que abandonáramos el criterio que superponía el lugar de asalariado en la estructura de las relaciones de producción con el de clase. Przeworski sostenía que se requería más bien un criterio político: la lucha de clases es antes que nada una lucha *acerca* de las clases (acerca del proceso ideológico, teórico, organizacional e institucional de constitución de las clases) y no simplemente una lucha de o *entre* clases. Una "lucha acerca de las clases" es, desde luego, una manera de admitir que la historia interminable acerca de las clases se configura a través de la polemización. Esto resolvería el problema de la identificación empírica y contingente de las clases sociales, pero deja abierta la pregunta de por qué habría que buscar un sujeto histórico a priori para el proyecto socialista.

El tercer y último ejemplo identifica un desacuerdo similar en torno al alcance de las iniciativas para despenalizar el aborto. Para algunos, la despenalización genera un cambio radical en la medida en que cuestiona la partición de lo sensible en el campo de la salud reproductiva, mientras que otros la perciben como un cambio limitado que no modifica de manera sustancial el *nomos* conservador en las relaciones de género. Sea como sea, el estatuto práctico y teórico de esa despenalización como indicador de reforma o de revolución en las relaciones sociales no se puede decidir a través de la mera ingeniería conceptual, dado que se juega en el marco de un desacuerdo.

Tomando esto en cuenta, si queremos ser consistentes con la tesis de que la revolución es un caso límite de la política, tenemos que indagar también acerca del estatuto de ese límite. Esto implica discutir una pregunta ineludible: ¿cuán radical debe ser una reestructuración del cosmos para poder ser considerada como revolucionaria? Mi respuesta ha sido que la solución jacobina es clara, pero también insatisfactoria, dado que su apuesta por la revolución como tabla rasa con el pasado y como refundación total es filosóficamente problemática y políticamente inviable. Por ello, propuse que usáramos dos criterios metodológicos para examinar el radicalismo asociado con los límites. Denominé a la primera un índice no cuantitativo del cambio: la actividad de revolucionar implica una interrupción o disrupción de lo dado, una transgresión que cuestiona el consenso existente. Dado que el alcance de esta interrupción es ambiguo (¿cuán transgresiva es una transgresión?), propuse que introdujeramos un segundo criterio, el del desacuerdo o la polemización, como medio para precisar el radicalismo de la disrupción y como dispositivo para elaborar conceptos cuyo estatuto ontológico es el de una relación estratégica y de un nombre impropio. Estos dos criterios constituyen el primer

©gedisa

paso en nuestro esfuerzo por pensar la actividad de revolucionar más allá del significado habitual de la revolución como refundación absoluta. El paso siguiente consiste en examinar la relación entre la promesa de algo por venir y las representaciones finitas de esa promesa, tal y como se da esa relación en la estructura misma del concepto de revolucionar. Para ello analizaremos, en primer lugar, algunas vías de escape del imaginario jacobino derivadas del trabajo de gente, como Gramsci, Kant y Benjamin, para luego proponer un argumento acerca del revolucionar que retoma tres ideas desarrolladas por Derrida: la anticipación de algo por venir, el peso de lo imposible y el estatuto del acontecimiento.

El juego entre la promesa y la figura

Gramsci fue uno de los primeros dirigentes de la Tercera Internacional en percibir la posibilidad de pensar la revolución fuera del marco jacobino y leninista. En un artículo temprano, publicado en las páginas de *Avanti!* y de *Il Grido del Popolo*, describe la revolución rusa de 1917 como una revolución contra *El capital*, esto es, contra las predicciones contenidas en el trabajo de Marx sobre el desarrollo capitalista y las condiciones para la revolución socialista (1980, pág. 34). Más interesante aún para los efectos de nuestra indagatoria, resulta su manera de abordar la política revolucionaria que se aleja del *putschismo* latente en el bolchevismo.

Esto no se debe a que Gramsci creyera que Lenin y sus seguidores estaban equivocados, sino porque se daba cuenta de que la repetición de una política revolucionaria, que funcionó para los comunistas en Rusia, no garantizaba su éxito en otras latitudes. Las condiciones en Occidente lo impedían. "En Oriente el Estado lo era todo, la sociedad civil era primitiva y gelatinosa; en Occidente, entre Estado y sociedad civil había una justa relación y en el temblor del Estado se discernía de inmediato una robusta estructura de la sociedad civil. El Estado era sólo una trinchera avanzada, tras la cual se hallaba una robusta cadena de fortalezas y de casamatas" (Gramsci 1984, vol. 3, pág. 157). El punto clave de esta cita es, claro está, establecer que hay diferencias entre Oriente y Occidente, y que ellas tienen consecuencias para la lucha política. Pero esta observación, que ya es un lugar común entre los lectores de Gramsci, insinúa algo más, a saber, el reconocimiento implícito de que la revolución difiere de sus representaciones que pululan en nuestro inconsciente colectivo. Me refiero a las imágenes de una épica insurreccional, a momentos icónicos tales como la toma de

©gedisa

La Bastilla, el asalto al Palacio de Invierno del zar o el derribamiento de la gigantesca estatua de Lenin en Kiev en 1991. Ya hemos dicho algo al respecto en el capítulo previo. Si bien ellas ilustran muy bien los momentos de inflexión en la historia de los pueblos, a menudo delatan la presencia de una metonimia de la parte por el todo que nos hace confundir esas imágenes con la propia dinámica de los procesos revolucionarios.[2] Esto las hace un tanto engañosas, pues tienden a unir la idea de revolución con la toma del poder del Estado y con un proyecto que pretende, o que cree, que es posible modificar la sociedad a través de una ruptura decisiva.

Es sabido que Gramsci no simpatizaba mucho con esta visión de la revolución como una suerte de *"big bang"*, en parte, porque pasa por alto el día a día de los esfuerzos organizacionales, en los planos político y cultural, por ensamblar a colectivos de hombres y mujeres y ponerlos en acción. Desarrolló una alternativa a esto a partir de su conocida distinción entre dominación (fuerza y sometimiento) y liderazgo (dirección intelectual y moral). Dice Gramsci: "Un grupo social puede e incluso debe ser dirigente aun antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder y aunque lo tenga fuertemente en su puño, se vuelve dominante pero debe seguir siendo también 'dirigente'" (Gramsci 1999, pág. 387). Este liderazgo ex-ante explica por qué para él, como sostienen Laclau y Mouffe, "una clase no *toma el poder* del Estado sino que *deviene* Estado" (1987, pág. 80). Lo hace a medida que se embarca en guerras de posiciones en la sociedad y va ensamblando gradualmente una nueva voluntad colectiva o hegemonía. Si la hegemonía es pensada como el devenir Estado de una fuerza política, entonces para Gramsci el desafiar el *nomos* del cosmos (la actividad de desarreglar y reconfigurar que caracteriza lo político y su posibilidad revolucionaria) no se reduce a un solo instante de tiempo. Ha estado ocurriendo desde mucho antes que el último funcionario haya sido destituido. Dicho de otro modo, los efectos que este desafío producen aquí y ahora son indicadores de que la revolución ya está sucediendo.[3]

[2] ¿Qué es eso que denominamos "la Revolución francesa"? Más allá del incidente épico del asalto a La Bastilla, ¿acaso no se extiende después de julio de 1789 para incluir el retorno forzado de Louis XIV desde Versalles en octubre y su paso por la guillotina en 1793? ¿Deberíamos decir que la revolución sólo llega a su término más tarde, con el fin del Terror y la caída y decapitación de Saint Just y Robespierre en 1794?

[3] Claro, Gramsci también asocia la posibilidad misma de la hegemonía con el liderazgo de una de las "clases fundamentales" del modo de producción dominante,

©gedisa

Esto aleja el concepto de revolución de la visión jacobina. Nos ofrece elementos para pensar la dimensión performativa que opera en el concepto más allá del resplandor de la insurrección. La revolución ocurre sin que siempre "llegue" o, al menos, no arriba de la misma manera en que uno espera la llegada de una persona o una tormenta. Su arribo ha comenzado a ocurrir antes de su llegada porque aquellos que hablan, actúan, imaginan o simpatizan con el advenimiento de un cambio radical están contribuyendo a que ocurra *a medida que* hablan, actúan e imaginan ese cambio. En esto radica la cara performativa de la actividad de revolucionar. Pero, ¿qué es lo que incita a la gente a involucrarse en esta actividad y qué quiere decir "involucrarse"? Kant lo aborda en su indagatoria acerca de una historia *a priori* o "profética" del género humano como un todo. Esta "historia profética de lo que ha de acontecer en el tiempo venidero", dice, consiste en hacernos "una representación, posible *a priori*, de los hechos que han de venir" (Kant 1999, pág. 96). Una historia del futuro suena como algo improbable, cosa de adivinos y no de filósofos, pero Kant cree que es posible, "si el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación". Con esto deja en claro que el quehacer de los profetas no consiste en predecir lo que va a ocurrir o en esperar que algo ocurra, sino que se refiere más bien a la actividad de precipitar los eventos que ellos mismos predicen. Es una historia que busca responder a la pregunta de si la humanidad se halla en progreso continuo y para ello Kant procede a identificar una experiencia que sirve como signo de ese progreso (pág. 103). Esta experiencia, dice, debe ser capaz de rememorar, demostrar y pronosticar el progreso como una "*tendencia* del género humano en su *totalidad*" (pág. 104). Hay que destacar, como lo hace Zupančič, que no se trata de una causalidad empírica que apunta directamente al evento, dado que Kant concibe el

---

un tesis que lleva la marca del materialismo histórico y se somete al principio de necesidad económica, en última instancia, que postula el marxismo. Esto reaparece en su creencia de que cada partido político "es la expresión de un solo grupo social y nada más que de un solo grupo social" o, cuando alega que "cada partido no es más que una nomenclatura de clase" (1998, págs. 44 y 47). Su análisis también refleja una concepción fuerte de la totalidad, ya que no logra desembarazarse de la creencia en la posibilidad de una refundación completa del orden existente y se revela, así, tributario de la visión metafísica de la revolución como un cambio sin residuos. Los intelectuales del ya desaparecido Parido Comunista Italiano comenzaron un debate acerca de los límites del legado de Gramsci en la década de 1970. Una de las intervenciones más interesantes es la de Biagio de Giovanni (1979). quien nos presenta, con una lúcida crítica del reduccionismo de clases, en Gramsci, su concepción de la política y, por ende, del cambio político, como una forma total.

©gedisa

evento como *interrupción* del orden de cosas habitual (Zupančič 2005, pág. 32).

Su texto fue escrito unos años después de 1789 y por ello no es extraño que el acontecimiento que tiene en mente sea la revolución. Llama la atención que haya elegido la revolución como acontecimiento que da cuenta de una disposición moral de la humanidad, en especial, porque el propio Kant admite que la revolución puede "acumular tal cantidad de miseria y de crueldad que un hombre honrado, si tuviera la posibilidad de llevarla acabo una segunda vez con éxito, jamás se decidiría a repetir un experimento tan costoso" (pág. 106). Sin embargo, su relevancia como signo no radica en el hecho del levantamiento revolucionario como tal, pues para él lo decisivo no es el éxito o fracaso del proceso de desarreglo del cosmos. Lo que realmente cuenta, dice, es "la manera de pensar de los espectadores que se delata *públicamente* en este juego de grandes transformaciones". ¿En qué consiste esta actitud pública? En "tomar ellos partido, de un modo tan general y desinteresado, por uno de los bandos contra el otro, arrostrando el peligro del grave perjuicio que tal partidismo les pudiera acarrear" (pág. 105). Hay dos cosas sugerentes aquí. Una de ellas es que Kant no pone el énfasis en los líderes revolucionarios, sino en los *espectadores*, es decir, en la gente que toma partido sin participar directamente en la revolución. La otra es que la posición de los espectadores no está exenta de riesgos, pues nos advierte que puede traer aparejado un "grave perjuicio". Quienquiera que muestre públicamente sus simpatías por un contendiente político debe estar preparado para aceptar las consecuencias que esto acarrea.

Foucault percibe muy bien el sentido de este razonamiento cuando señala que el interés central de Kant no es el drama del proceso revolucionario como tal, sus batallas, sus líderes y sus combatientes, sino lo que ocurre en las cabezas de aquellos que no han participado en forma directa pero, no obstante, se dejan arrastrar por la revolución. Lo que cuenta para Kant es el *entusiasmo* que genera entre los espectadores (Foucault 1991, págs. 203-204). El entusiasmo por la revolución o por la voluntad de revolución es un signo de progreso por cuanto revela una disposición moral específica que despliega la humanidad, a saber, su inclinación a decidir libremente acerca de su constitución civil o política y a evitar la guerra ofensiva. Ésta es la brújula de Kant para el progreso moral. Ve en la revolución el signo de una disposición a gobernarnos libremente, algo que podemos relacionar con la idea de emancipación en sentido amplio, y a buscar la paz, incluso si el momento preciso en que ello ocurrirá es incierto y dependiente del azar (Kant 1999, pág. 109). Si bien el momen-

©gedisa

to de arribo de la revolución es incierto, esta posibilidad de diferir no debilita la disposición moral hacia el progreso que ella misma impulsa. Esto se debe a que esa disposición supone una cierta anticipación de algo por venir, una apertura al futuro que ya está en acción a pesar de que no haya garantía alguna de que (o cuando) se llegue a concretar.

La referencia de Kant al entusiasmo y a la anticipación nos brinda el criterio inicial para pensar el futuro de la revolución como una promesa o apertura hacia algo por venir que suscita entusiasmo e impulsa a gente a intentar alcanzar lo que parece ser imposible. Sin embargo, la promesa no se ubica en un futuro simple y distante; ya ha comenzado a ocurrir aquí y ahora. Esto se debe a que en la historia profética que propone Kant "el profeta él mismo hace y dispone los hechos que anuncia con anticipación" (pág. 96). El quehacer de los profetas no consiste en predecir lo que va a ocurrir o en esperar que algo ocurra, sino que se refiere más bien a la actividad de *precipitar* los eventos que ellos mismos predicen.

Su idea de una historia profética se empalma con la referencia de Benjamin al Mesías, al menos en el sentido de que ambas se remiten a un esfuerzo colectivo para *provocar* una llegada y no simplemente esperarla. El entusiasmo kantiano reaparece indirectamente en Benjamin a través de la promesa de algo por venir. El entusiasmo pone en movimiento el poder mesiánico de la promesa en el sentido de que el *Jetztzeit,* "tiempo-actual" o "tiempo del ahora", de la revolución es un presente místico "en el que están incrustadas astillas del tiempo mesiánico", un presente en el que actuamos anticipando un acontecimiento (Benjamin 1969, pág. 263, tesis XVIII A). Dicha anticipación se remite, a su vez, a la creencia judía de que el futuro no es un tiempo vacío u homogéneo. Por el contrario, dice, "en él cada segundo era la pequeña puerta por la que podía entrar el Mesías" (pág. 264, tesis XVIII B). La venida del Mesías, un evento que en Benjamin se entiende como la llegada de la revolución o la emancipación, nos expone a dos tipos de actitudes o experiencias. Echando mano a una economía del lenguaje, a una de ellas la denominaré actitud *ética*: no sabemos cuándo va a llegar y por ello siempre tenemos que estar *preparados* para su venida, listos para responder por cómo hemos vivido nuestras vidas. No se trata de una experiencia circunscrita al mundo de vida del militante político, sino también y principalmente la que caracteriza a los espectadores de Kant o, en términos más amplios, a gente que forma parte de la comunidad imaginada de quienes quieren cambiar el mundo (volveré sobre este tema más adelante). La otra actitud que se desprende de la anticipación de un acontecimiento es *política* en la medida en que consiste en provocar o

©gedisa

apresurar la venida del Mesías o la revolución mediante acciones colectivas. Si bien la primera de ellas es una demanda para que asumamos la responsabilidad por la rectitud (o no) de nuestra conducta y la segunda es una invitación a involucrarnos en acciones mancomunadas para hacer que ocurra algo, ni la preparación ni la precipitación supone una simple espera o actitud de espera. En la ya citada tesis de Benjamin, tanto la experiencia ética como la política requieren una decisión, y una acción derivada de ella, por parte del pueblo de Israel.

Löwy pone el énfasis en la segunda actitud. Nos recuerda que Benjamin pertenece a la tradición de los *dohakei haketz*, los que "precipitan el fin de los tiempos" (Löwy 2003, pág. 164), lo cual supone una *acción* de precipitar. Citando a Yerushalmi, la describe como un activismo mesiánico, un "'actuar directamente sobre el plano de la historia' con el objeto de 'acelerar el fin' de los tiempos" (pág. 164, nota 147).[4] Efectivamente, si suspendemos nuestras dudas acerca de los Mesías y nos abstenemos de juzgar a Benjamin por las connotaciones ontoteológicas de su "fuerza mesiánica débil", entonces podemos decir algo acerca del tipo de anticipación que opera en la revolución. No se trata de una anticipación que prefigura el futuro (y, en consecuencia, no es simplemente una presencia diferida o un "aún no aquí") sino más bien de una anticipación que estructura el tiempo del ahora como un tiempo "abierto en todo momento a la irrupción de lo nuevo, de lo imprevisible" (Löwy 2003, pág. 162). El tiempo del ahora describe el tiempo de nuestro devenir-otro. Deleuze se refiere a esto como el diagnóstico, que "no consiste en predecir sino en estar atento a lo desconocido que golpea en la puerta" (Deleuze 1992, pág. 165). Este "estar atento a lo desconocido", como posibilidad de nuestro devenir-otro, se refiere a la ya mencionada acción de revolucionar que designa una apertura hacia algo por venir que ya está comenzando a ocurrir.

Rancière no simpatiza mucho con este tipo de lectura de la revolución, en parte porque desconfía de toda promesa mesiánica y la "etización de la política" que ella trae consigo. Cuando uno invoca una promesa mesiánica, dice, ya hay algo de una presencia de lo ausente que termina por otorgarle al otro "el poder de una demanda ética" (Rancière 2003). Para él, la subjetivización política no necesita invocar la "existencia de lo inexistente". Es cierto que el blanco de sus comentarios no

[4] Löwy también reproduce un grabado del siglo XVI donde se ve el portal descrito por Benjamin: se trata, literalmente, de la puerta estrecha de acceso a Jerusalén (2003, pág. 165).

©gedisa

es la concepción de lo mesiánico en Benjamin sino el tratamiento de los espectros y de la "mesianicidad" sin Mesías en la lectura que hace Derrida de Marx. Pero su crítica también vale para Benjamin e, incluso, es extensiva a nuestro uso de la promesa. Según Rancière, es más productivo adoptar una estética de la política que resalte la invención política puesto que "el atisbo del futuro se da a través de la invención política y por lo mismo no puede ser una condición de posibilidad de ésta. Los revolucionarios inventaron un 'pueblo' antes de que inventaran su futuro" (Rancière 2003). Esto se debe a que "pueblo" y "subjetivación política" son dos nombres que usa para describir la parte que no tiene parte en el orden existente. La revolución o la emancipación no necesitan anticipar algo por venir, pues ellas ocurren a medida que la parte de los sin parte se aboca a la tarea de transformar el campo de experiencia existente.

Tiene razón en decir que uno no puede leer la política a través de un lente ético y que la invención se da en el proceso mismo de revolucionar. Como veremos enseguida, el propio Derrida coincidirá con él en lo que respecta a la invención del futuro, pues sostiene que todo intento por enmarcarlo de manera rigurosa terminaría por cerrarlo a la apertura de la promesa. Pero tengo reservas acerca de su manera de excluir lo por venir.

Podemos responder a las objeciones de Rancière diciendo que no es cosa de colocar el arado por delante de los bueyes, sino de examinar lo que motiva a la gente a participar en un proyecto de cambio radical. Es difícil que alguien se entusiasme por una promesa que no ha sido especificada, al menos de manera tentativa. Quienes participan en una revolución directamente o expresan públicamente su entusiasmo por ella como espectadores se forman imágenes de la promesa. Para Cooke las imágenes utópicas funcionan como conectivo entre la teoría crítica y la acción transformadora. Si no contáramos con esas imágenes o representaciones colectivas acerca de cómo sería una sociedad mejor, "la perspectiva emancipatoria estaría aquejada por un déficit en materia de justificación y motivación" (Cooke 2004, pág. 419). Benjamin lo reconoce cuando cita de manera aprobatoria la frase de Michelet: "Cada época sueña la siguiente": cada una de ellas sueña su devenir-otro, sueño que implica el juego entre una promesa y una representación o serie de representaciones de la promesa. En el caso de Kant, la promesa de un progreso moral de la humanidad se visualiza a través de una narrativa profética de las cosas por venir. Una profecía nombra esas cosas, aunque sólo sea de manera esquemática, como ya se vio, nos brinda "una representación, posible *a priori*, de los hechos que han de venir". La imagen

©gedisa

de pensamiento de la experiencia revolucionaria de 1789 es el deseo de evitar guerras ofensivas y elegir libremente nuestra propia constitución. Para los socialistas es la promesa de una sociedad libre, igualitaria y solidaria articulada con diversas representaciones de la equidad y la justicia social, sea la tesis de una sociedad sin clases del comunismo, las distintas modalidades de comunidades de iguales basadas en el principio del autogobierno impulsadas por los anarquistas o la propuesta socialdemócrata de un mercado regulado con distribución más equitativa del ingreso a través de los impuestos progresivos y la intervención del Estado.

Lo que quiero decir con esto es que la promesa está siempre contaminada por *figuras* de la promesa y que por lo mismo debemos introducir un suplemento de la promesa, a saber, la dimensión normativa de las representaciones (acerca de quiénes somos y por qué luchamos) que funcionan como figuras finitas de la promesa revolucionaria. Al hablar de figuras de posibilidad no estamos incurriendo en una contradicción performativa, puesto que ellas no implican un destino ineluctable o una presencia plena que cierra la apertura hecha posible por la promesa revolucionaria. El futuro sigue siendo un producto de la invención política porque estas figuras no son una presencia por venir que prefiguran el acontecimiento y debilitan su carácter de acontecimiento. Son más bien imágenes de pensamiento provisionales de aquello que viene a tocar a nuestra puerta. La promesa y la figura se requieren mutuamente y no dejan de contaminarse entre sí. El devenir-otro revolucionario y las políticas de emancipación en general ocurren en el juego entre la promesa que nos invita a exigir lo imposible y las figuras de posibilidad, continuamente deconstructibles, que buscan dar consistencia a la promesa. Esto, por consiguiente, trae consigo una doble tarea de discutir qué entendemos como promesa y bosquejar lo que podría ser una figura de esa promesa.

El realismo revolucionario como entusiasmo por lo imposible

Comencemos a examinar la promesa a través de la reflexión de Derrida sobre la heterogeneidad radical entre derecho y justicia en *Fuerza de ley* (1997). Derrida sostiene que no puede haber justicia si sólo se sigue o se aplica una ley, pues, de hacerlo, la singularidad del caso individual queda subsumida bajo la generalidad del derecho. Pero si se desestima el derecho, corremos el riesgo de caer en la pura arbitrariedad o el autoritarismo, que es el riesgo que acecha al decisionismo de Carl Schmitt. Derrida habla de la heterogeneidad radical del derecho y la justicia, y se

©gedisa

niega a pensar la relación entre ellos en términos de una oposición. Su unidad se percibe cuando introduce la decisión o, más bien, la aporía de la indecidibilidad, la cual asocia con la promesa o apertura hacia lo por venir (el *à-venir*) para perfilar una suerte de ética del *à-venir*.

Su razonamiento es como sigue. Una decisión responsable debe exceder al derecho o al orden de lo calculable. "La única decisión posible –dice– es la decisión imposible, la decisión que es más fuerte que yo, superior a mí y que viene del Otro", pues si fuera simplemente *posible*, y, por consiguiente, puramente calculable, no sería ninguna decisión sino un algoritmo mediante el cual el código decidiría por nosotros (Derrida 2001). Para que una decisión sea propiamente responsable, debe además enfrentar la aporía de la indecidibilidad, una en la cual la decisión entre lo justo y lo injusto no está garantizada por una regla y, sin embargo, tampoco puede pasar por alto la regla (Derrida 1997, págs. 38-39; 2003a, pág. 41). La ética surge precisamente en el momento de enfrentar esta aporía, que es la experiencia de lo imposible, en lugar de usarla como una coartada para renunciar a nuestra responsabilidad. Asumir la responsabilidad consiste en aceptar el desafío de encontrar un camino donde éste no existe, de decidir ante la ausencia de un mapa de navegación. Sin ese desafío quedaría poco espacio para el advenimiento de un acontecimiento, para el arribo de algo distinto. "El acontecimiento sólo ocurre bajo la égida de lo imposible. Cuando un acontecimiento, la eficacia u otra cosa son considerados como algo posible, significa que ya hemos dominado, anticipado, comprendido de antemano y reducido el carácter eventual del acontecimiento" (Derrida 1993, pág. 227). Como acontecimientos, la justicia, la democracia, la hospitalidad o la propia revolución, siempre serán justicia, democracia, hospitalidad y revolución *por venir*, aunque no en el sentido de un ideal puro que espera a la vuelta de la esquina, sino como una apertura a la posibilidad de lo imposible. "Sin esta experiencia de lo imposible –dice– más valdría renunciar tanto a la justicia como al acontecimiento" (Derrida 1995, pág. 80).[5]

[5] Resulta llamativo que este mismo tipo de razonamiento aparece en la reflexión de Žižek (2001) acerca de la libertad de elegir que vimos más arriba. Žižek invoca implícitamente los temas de la indecidibilidad, la responsabilidad y la demanda por lo imposible. Sostiene que "el sujeto libre se reconoce a sí mismo como alguien que se hace responsable por su propio destino". En contraste, dice, el sujeto posmoderno es alguien que "basa la autoridad de su discurso en su condición de víctima de circunstancias más allá de su control", vale decir, que universaliza la lógica victimista en la cual todo encuentro con otro ser humano es vivido como algo potencialmente amenazador. Esto, señala, es exactamente lo opuesto al sujeto libre, pues el pre-

©gedisa

Siguiendo con este razonamiento, entre el derecho y la justicia hay un espacio irreductible para la negociación tendiente a mejorar la ley o, por lo menos, para obtener la ley menos mala, pues Derrida disocia su idea del progreso de toda connotación teleológica y se define a sí mismo como progresista (Derrida 2001, 1994b, pág. 37). Se lo puede ser sin invocar un *telos* del progreso, puesto que éste puede concebirse como proyecto antes que como escatología. Se lo describe como una manera de pensar otra historicidad, de "abrir el acceso a un pensamiento afirmativo de la promesa mesiánica y emancipatoria como promesa: como *promesa* y no como programa o proyecto onto-teológico o teleo-escatológico" (Derrida 1995, pág. 89).

Este modo de concebir la promesa parece estar hecho a la medida para pensar los eventos que inventariamos bajo el título de "mayo de 1968", en especial, en lo que respecta a la inscripción *seamos realistas, pidamos lo imposible.* A primera vista esto parece ser poco más que un gesto surrealista, una provocación muy a tono con el espíritu irreverente de la época. Sin negar este aspecto, también se podría decir que la demanda de lo imposible subvierte la percepción habitual de la política como arte de lo posible. Una buena parte de aquello que solemos denominar "política", en efecto, corresponde con lo posible, pero sería erróneo pensar que entonces "el arte de lo posible" agota el campo de la política. Si fuera así, ésta quedaría a un paso de confundirse con el oportunismo, la razón cínica o la mera administración. Ya hemos visto algo de esto en el capítulo precedente. Por eso, en vez de decir que los "sesentayocheros" se ubican fuera de la política o de condenarlos al limbo de una supuesta antipolítica que ellos mismos rechazaban, diremos que la exigencia de lo imposible debe ser vista como una provocación y como una descripción acertada de la acción de revolucionar como una política de la emancipación. La frase también funciona como clave de lectura para entender el potencial movilizador de una promesa mesiá-

sentarse a sí mismo como una víctima inocente de las circunstancias equivale a renunciar a la responsabilidad. En el mejor de los casos, sus elecciones son hechas en el marco de lo posible. Es aquí donde podemos ver el razonamiento derridiano en su argumento en torno a la elección. "Una elección verdaderamente libre –dice– no es aquella en la que simplemente escojo entre dos o más opciones DENTRO de un conjunto ya dado de circunstancias, sino en la que elijo cambiar ese conjunto de circunstancias". Y de nuevo: "la 'verdadera libertad', entendida como un acto que concientemente busca cambiar ese conjunto, se da solo cuando, estando en una situación en la cual se está obligado a escoger, uno ACTÚA COMO SI LA ELECCIÓN NO ES FORZADA y 'escoge lo imposible'".

©gedisa

nica. No estamos refiriéndonos a la salvación, sino a la promesa como mesianismo estructural, a un mesianismo sin religión o Mesías, a lo mesiánico sin mesianismo (Derrida 1995, págs. 73 y 88). La promesa de lo imposible infunde en la gente el realismo de intentar algo más allá de lo ordinario y los invita a ser parte de un futuro que ya ha comenzado a ocurrir, porque está siendo actuado aquí y ahora. Es el “mesianismo estructural” del compromiso político revolucionario.

El motivo de ello, si acaso puede haber un motivo o razón para dar cuenta de la “mesianicidad”, reside en que la demanda por lo imposible pone en perspectiva el realismo peculiar presente en la promesa, uno en el que lo imposible nombra la apertura de posibilidades. Se trata del potencial movilizador del entusiasmo –ecos lejanos de Kant– por lo imposible. Varikas examina lo imposible articulando el *Jetztzeit* o tiempo-actual de Benjamin con la promesa de algo para venir. Con ello quiere demostrar que 1968 puede ser visto como un intento por aprovechar la ocasión y como una apertura de posibilidades característica de la utopía (2002, págs. 102-103 y 104; véase también Passerini 2002, págs. 11-30). Para ella, la demanda de exigir lo imposible revela las estratagemas de la utopía como promesa, así como la distancia crítica que separa lo que es de lo que debería ser y de lo que podría ser. El juego que nos propone entre “es”, “debería” y “podría” combina tres cosas: la descripción de un estado de cosas existente, “lo que es”, un estado de cosas deseable en términos normativos, o “lo que debería ser”, y por último la contingencia, introducida por el humilde “podría ser”.

Pero, ¿cuál es el estatuto de la promesa que menciona Varikas y cómo afecta el presente? Aquí podemos referirnos a la promesa como utopía escenificada, expresión que mantiene visos de similitud con el tiempo mesiánico de Benjamin (hay que actuar como si en cualquier momento pudiera llegar el Mesías) y con el carácter performativo de la actividad de revolucionar mediante la cual una revolución ya está ocurriendo mientras actuamos por llevarla a cabo. La expresión “utopía escenificada” proviene de Žižek y debemos evitar confundirla con la crítica que este mismo autor hace de la noción clásica de utopía como universal sin un síntoma. Vimos esta acepción en la discusión sobre populismo en el Capítulo 5. A diferencia de ésta, la variante escenificada de la utopía se refiere a una peculiar suspensión de la temporalidad en la cual la felicidad y la libertad futura ya dejan sentir su sombra sobre nosotros. “En una ruptura revolucionaria propiamente dicha –señala Žižek– el futuro utópico no es algo plenamente realizado, presente, pero tampoco es evocado simplemente como una promesa distante que justi-

©gedisa

fica la violencia presente." Antes bien, la promesa como utopía escenificada significa que "en el cortocircuito entre el presente y el futuro nos es permitido, como por efecto de un estado de gracia, actuar por un breve instante *como si* el futuro utópico (aún no plenamente aquí) ya se encontrara a la vuelta de la esquina esperando que nos apoderemos de él". La sombra del futuro ya se proyecta sobre nosotros en la medida en que "*ya comenzamos a ser libres al luchar por la libertad, ya comenzamos a ser felices mientras luchamos por la felicidad*, sin importar cuán duras puedan ser las circunstancias" (Žižek 2002a, pág. 559).[6] El corolario de este "como si" es que desde la perspectiva de un realismo que exige lo imposible uno ya comienza a ser libre y feliz por el camino, mientras luchamos por la libertad y la felicidad: algo del futuro ya ha comenzado a ocurrir a medida que intentamos hacerlo realidad.

Ésta es una caracterización poco ortodoxa de la utopía. Se aleja de los enfoques convencionales que conciben ésta como un lugar inexistente, como la forma ideal de una presencia plena que espera el momento propicio para llegar o, como lo que Žižek (1991, pág. 49) llama, una universalidad sin un síntoma. También prefigura la discusión acerca de la interacción entre la promesa y las figuras de posibilidad en la medida en que si bien concibe la utopía como demanda de lo imposible también le da un toque mundano al contemplar el papel de las representaciones para impulsarnos en la búsqueda de un estado de cosas deseable. Diremos más acerca de esto enseguida. Primero hay que aclarar que algunos son reticentes a utilizar el término "utopía". Derrida, por ejemplo, es reacio a unir lo imposible con una representación, dado que ello subordinaría la "acontecimentalidad" del acontecimiento a lo meramente posible. Se trata de un problema real, pero creo que un aspecto de esto –la formulación de la utopía como demanda de lo imposible– es concordante con la descripción que él hace del *à-venir* o apertura hacia lo por venir. El *à-venir* es un futuro concebido menos como una idea reguladora de tipo kantiano, que como un cierto horizonte para la acción que él describe como un "horizonte punzado" o agujereado (Derrida 1994a, pág. 50; también 1995, pág. 79). No es que Derrida cuestione el uso de la ex-

[6] A pesar de la advertencia hecha por el propio Žižek acerca de que uno debe disociar el futuro utópico de una plena presencia, cuando habla de un futuro "aún no aquí" esta sugiriendo, por implicación, que la plenitud del futuro se daría eventualmente, en cuyo caso la utopía pasaría a ser simplemente una presencia diferida en el tiempo. El agregar que aún no está *plenamente* aquí complica las cosas aún más. Para que el argumento funcione se debe abandonar el calificativo de "aún no plenamente aquí".

©gedisa

presión "idea reguladora", sino más bien que tiene dudas respecto de su pertinencia para lo por venir. Cree que la idea reguladora "se inserta en el orden de lo posible, un posible ideal sin duda, uno que se remite al infinito pero que participa de lo que, al término de una historia infinita, todavía permanecería dentro del ámbito de lo posible". Lo imposible, en cambio, no puede ser pospuesto porque "me agarra *aquí y ahora*" como un mandato "que no me deja en paz y no me autoriza jamás a dejar para más tarde. Dicha urgencia no puede ser *idealizada*" (Derrida 2003b, pág. 134; también 2005, págs. 83-85). Derrida resuelve estas dudas de manera provisoria reemplazando el horizonte del ideal regulador por la expresión "horizonte punzado". La ventaja de este reemplazo es que evita, dice Derrida, que pensemos el horizonte como telón en el cual ya vemos proyectada la imagen del futuro y con ello debilitemos la acontecimentalidad de lo por venir. Teniendo esto en mente, diremos que la utopía como un "ideal posible" cae fuera del *à-venir,* pero también que la apertura hacia lo imposible se convierte en el compañero de ruta de ese ideal posible.

La utopía escenificada también opera como dispositivo que permite el surgimiento de un cierto "nosotros" compuesto por quienes ya comienzan a ser libres y felices. Las acciones de este nosotros insinúa una cierta idea de comunidad, evanescente o no, en cuanto que hace posible nombrar un cierto nosotros, como, por ejemplo, el nosotros revolucionario que manifiesta su voz en las entrevistas hechas por Daniel Cohn-Bendit en *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*. Blanchot percibe muy bien la fuerza "ilocucionaria" de este "nosotros". Lo que diferenciaba el mayo de 1968 de otras revoluciones es que "no se trataba solamente de tomar el poder para reemplazarlo por otro, ni de tomar la Bastilla, el Palacio de Invierno, el Elíseo o la Asamblea Nacional –dice–, sino de dejar que se manifestara, más allá de cualquier interés utilitario, una posibilidad de *ser-juntos*" (Blanchot 1999, págs. 75-76). Podemos leer este ser-juntos como un formar parte de la comunidad imaginada de aquellos que quieren cambiar el mundo y que, en cierto modo, ya han comenzado a hacerlo, una comunidad que excede el cálculo costo-beneficio del razonamiento puramente pragmático. Pedir lo imposible es pedir que surja un nosotros o comunidad inexistente: es una apertura a la posibilidad de una comunidad por venir. En cierto modo, Sorel es uno de los precursores de esta idea de comunidad por venir, en especial cuando invoca la huelga general como mito movilizador capaz de generar la unidad de un sujeto histórico, un cierto "nosotros", en el marco de luchas y no como efecto de un *telos* o de un principio de necesidad subyacente. Su uso del mito tiene similitudes con la promesa o el entusiasmo por lo

©gedisa

imposible, aunque como alegan Laclau y Mouffe (1987, págs. 50-52), en el caso de Sorel el horizonte de la promesa queda excesivamente cerrado por su exigencia de una unidad de *clase* del sujeto o comunidad por venir. Es perfectamente válido proponer un proyecto político clasista, pero Sorel quiere disolver la distancia entre el mito como promesa y el mito como figura por medio de un uso instrumental del mito en relación con la figura, mientras que a mí me interesa mantener abierto ese espacio entre promesa y figura para pensar la actividad de revolucionar.

Pero antes de discutir ese espaciamiento, debemos decir algo más sobre el realismo inusual de los "sesentayocheros", en especial, acerca de cómo se vincula dicho realismo con el argumento kantiano acerca del entusiasmo por la revolución, como indicador de nuestra disposición moral hacia el progreso. Podemos hacerlo invocando las transiciones del autoritarismo a la democracia. Algunos asocian las luchas por la democracia en América Latina durante las décadas de 1970 y 1980 con una resistencia heroica a la opresión del pueblo. En muchos casos lo era, aunque también hay que recordar que dicho heroísmo no era siempre el del pueblo en las calles, dado que el número de participantes en las protestas y movilizaciones solía ser relativamente pequeño. Algo análogo ocurrió en los actos de resistencia a los regímenes de partido único en Europa oriental o en la defensa del parlamento ruso durante la intentona de golpe de Estado en 1991. En todos estos casos, el grueso de la gente simplemente se quedaba en su casa, sea porque se oponía al cambio, porque reconocía la conveniencia de buscar un acomodo dentro del statu quo, o porque el miedo les impedía manifestar públicamente su entusiasmo por las demandas democráticas. Esto posiblemente descorazonó, pero no detuvo a la minoría ruidosa que salía a las calles para exigir cambios tan radicales como la libertad de expresión, los derechos humanos, la libertad sindical, el establecimiento de un régimen político democrático o, en términos más genéricos, que buscaba poner en práctica lo que Kant describe como nuestra disposición moral a gobernarnos libremente.

Desde la perspectiva puramente pragmática de quienes acostumbran a equilibrar ganancias y pérdidas, éstas eran demandas exorbitantes que excedían de lejos lo que las autoridades estaban dispuestas a conceder y lo que la oposición podía realmente imponer. Sin embargo, para quienes luchaban, el realismo de proponerse una meta en apariencia imposible era el único realismo disponible. Logró que gente común hiciera cosas extraordinarias. Quienes así actúan pueden tener éxito o fracasar en su intento por cambiar el estado de cosas existente, pero éste no es el punto decisivo, pues la función de la promesa es generar entusiasmo y

©gedisa

no garantizar el éxito de la empresa. Su misma presencia en el escenario público tiene una importancia que transciende los resultados inmediatos.[7] Un comentarista lo describe muy bien cuando dice que en contextos autoritarios o dictatoriales, amén de otras cosas, "la oposición cumple el papel de esperanza activa, de presencia permanente a nivel global y cotidiano de una o varias alternativas de sociedad posible" (Garretón 1987, pág. 39). Lo mismo se podría decir del levantamiento impulsado por el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional, pues si bien el EZLN nunca contó con el número de efectivos armados y de la capacidad militar necesarios para derrotar a las fuerzas del Estado mexicano, su presencia ha contribuido a generar una esperanza activa de igualdad y dignidad entre pueblos indígenas que no siempre participan en sus acciones. Esta esperanza activa, sin embargo, no es un llamado a un *carpe diem* generalizado. Es un mensaje dirigido a los espectadores a los que se refería Kant, es decir, a aquellos que no juegan un papel directo en el drama que se despliega en las calles, pero que, no obstante, se sienten tocados por él. La promesa de algo por venir busca generar entusiasmo entre los espectadores, sea por demandas democráticas, por la reivindicación de la dignidad indígena o lo que sea. Busca generar simpatía por estas demandas entre los espectadores y con ello involucrarlos en la comunidad imaginada de aquellos que quieren cambiar el mundo.

Este realismo inusual asociado con la promesa no se limita a momentos excepcionales. La fascinación de la promesa también opera en contextos "normales", como el de países capitalistas desarrollados con regímenes democráticos bien consolidados. En ellos, como dice Bowman, "pedir lo imposible es exigir democracia, responsabilidad, transparencia, justicia, prosperidad o emancipación de cara a un sentido común que se ha vuelto complaciente o que considera que éstas ya existen y, por consiguiente, no necesitamos exigirlas". Lo imposible, agrega, consiste en desafiar las anteojeras del sentido común (Bowman 2003, pág. 40).

[7] Žižek interpreta el entusiasmo kantiano de una manera análoga: lo describe como la paradoja de una resignación positiva, de una *resignación entusiasta*. El sentido kantiano del entusiasmo radica en "la experiencia de un objeto a través del mismo fracaso de su representación adecuada. Entusiasmo y resignación no son, por lo tanto, dos momentos opuestos: es la propia 'resignación', es decir, la experiencia de una imposibilidad, la que incita al entusiasmo" (Žižek 1993, pág. 267). Su marco conceptual para esta "experiencia de una imposibilidad" es la falta constitutiva o lo real lacaniano, pero, a nivel de sus efectos, dicha imposibilidad no es muy distinta de aquella que proponen Benjamin o Derrida cuando hablan de un *jetztzeit* revolucionario o de una promesa de algo por venir. Todos ellos reivindican el peculiar realismo de quienes buscan lo imposible.

©gedisa

Esto es lo que Žižek describe como el ejercicio de la libertad efectiva, que implica perturbar el consenso liberal democrático existente.

Lo imposible tampoco es prerrogativa exclusiva de sociedades modernas y seculares, y ni siquiera se agota en la dimensión emancipatoria que solemos asociar con perspectivas progresistas. La estructura misma de la promesa incluye la posibilidad de su reverso, como se puede apreciar en el caso de proyectos que son antitéticos al pluralismo, a la democracia, a la igualdad y a la tolerancia y, en general, proyectos opuestos a la inclinación a gobernarnos nosotros mismos que señalaba Kant. Debray percibe este peligro cuando observa que el fundamentalismo puede resultar atractivo como respuesta a la globalización en situaciones en que ésta es vista como una amenaza para las identidades tradicionales. En el Capítulo 2 mencioné la posición de Debray al respecto. En ocasiones, dice, la experiencia de dislocación resultante del globalismo económico nos muestra que "la religión resulta ser, no el opio del pueblo, sino la vitamina de los débiles. Cómo es posible desviar a los más pobres de los pobres del recurso a esta vitamina si los Estados democráticos no tienen más mística que proponer que el mejoramiento material [...] Hoy, el gran aliado del oscurantismo es el economismo espiritualmente vacío de nuestras prósperas sociedades liberales" (2000, págs. 57-58). Esto sugiere que la religión también puede funcionar como esperanza activa o entusiasmo por algo por venir, como una promesa que impulsa a colectivos humanos a plantearse metas exorbitantes. No cabe duda de que sí lo hace, lo cual es especialmente notorio cuando se ven las demandas y acciones de quienes enarbolan la bandera de la ortodoxia religiosa. El fundamentalismo parece así coincidir con una promesa revolucionaria en su objetivo de instaurar un orden teocrático premoderno que tiene poca o ninguna tolerancia para con los disidentes. Sin embargo, como todo fundamentalismo, se trata de una promesa que está anclada en la idea de una *presencia* por venir, sea en el sentido del reino de Dios, de una sociedad reconciliada o de una universalidad sin su síntoma. Derrida señala algo parecido cuando habla de una revolución *reaccionaria*, una que conlleva "un retorno al pasado de un origen más puro" (Derrida 1997, pág. 115). Las revoluciones reaccionarias consistirían en una suerte de entronque entre el sentido premoderno del término, aunque también su sentido astronómico actual, y la creencia mítica en la posibilidad de retornar a un origen incontaminado. Este uso de la teleoescatología suspende la apertura que ofrece la promesa y convierte ésta en el indicador de un cierre y no de una apertura para la emancipación.

©gedisa

Una conclusión preliminar que se desprende de esta discusión es que, si podemos aprender algo acerca de un realismo que demanda lo imposible, es que nada puede realmente ocurrir sin las expectativas generadas por la promesa de lo imposible. Esto suena como un gesto excesivo, uno que al dejar de lado lo posible nos ofrece una imagen de la política como actividad que siempre tiene lugar en el límite. No es eso lo que estoy tratando de plantear aquí, pues si lo hiciera, tendríamos que desechar el día a día de la política, lo que habitualmente se conoce como el arte de lo posible, en aras de una política revolucionaria interminable. La invocación de lo imposible en relación con la acción de revolucionar sólo se refiere a la política *radical* y su propósito es subrayar que si nuestro horizonte se limita sólo a lo posible, entonces no habrá mucho que esperar, excepto más de lo mismo, lo cual ya es algo, pero no lo suficiente como para generar el entusiasmo por el cambio o la inclinación moral por el progreso mencionada por Kant. Podríamos, incluso, preguntarnos si la ética o la responsabilidad son posibles, si uno tiene en cuenta única y exclusivamente la distribución actual de fuerzas en una coyuntura o la jurisprudencia política resultante del inventario de experiencias acumuladas. Una respuesta ética *presupone* el encuentro con lo inesperado, con la disposición para elaborar lo que Derrida denomina un juicio fresco o una decisión responsable en una situación que no ha sido contemplada en los códigos de conducta o los mapas de navegación disponibles. ¿Puede darse alguna sorpresa si el cálculo costo-beneficio es el único disparador de nuestras acciones y la prueba de ácido para juzgar su validez? ¿Puede haber alguna innovación si uno no está dispuesto a correr los riesgos involucrados en la búsqueda de lo que parece imposible? Dicho de otro modo, ¿podemos exorcizar el fantasma de revolución en el altar del pragmatismo y, aun así, pretender interrumpir lo que Rancière denomina el orden de la policía o, en breve, pretender "hacer historia"?

Esto es lo notable de la revolución. Genera entusiasmo, incluso entre aquellos que no participan directamente en el drama revolucionario. También funciona como el motor de una política de emancipación que incluye, pero transciende, la visión insurreccional y el anhelo por volver a fundar la sociedad como un todo. El movimiento de los derechos civiles en los Estados Unidos es un ejemplo arquetípico. Basta con ojear "I have a Dream", el discurso leído por Martin Luther King en 1963 en el Lincoln Memorial de Washington DC. La estructura retórica de su discurso pone en juego la promesa como performativo, condensando la demanda por la igualdad racial y los derechos civiles y políticos para los negros con una llamada a la acción que capturó la imaginación de una

©gedisa

generación. Su demanda exorbitante de igualdad colocó la emancipación racial en la agenda política como anhelo por desestructurar y recomponer el *nomos* racial que existía en los Estados Unidos. Era una apuesta realista a pesar de (o quizá debido a) su exorbitancia. A medida que el eco de la promesa revolucionaria de una igualdad por venir se extendió por los guetos urbanos y las universidades tanto como por el delta del Misisipi, adquirió el estatuto de un signo rememorativo, demostrativo y pronóstico de una tendencia a enarbolar las banderas de la emancipación racial. Para decirlo en términos prestados de Derrida, la revolución es una promesa que, al exigir lo imposible, se convierte en la apertura de la posibilidad en cuanto tal. Este entusiasmo por la promesa de algo por venir es lo que está en juego cada vez que invocamos la revolución. La capacidad de generar entusiasmo es lo que indica la actualidad de la revolución; es lo que vale la pena repetir a pesar y en contra de la complacencia política del consenso liberal democrático y sus variantes de la tercera vía.

Figuras de la promesa y la iterabilidad de la revolución

Pasemos ahora a examinar el segundo eje del concepto, el de las figuras de la revolución. Éstas constituyen el suplemento normativo de una ética de lo por venir. Hemos dicho que la fuerza generativa de la revolución –y de la innovación política radical, en sentido amplio– surge en la brecha o el espaciamiento entre la pura posibilidad de una promesa y las figuras que buscan darle cuerpo a esa promesa. Nicanor Parra describe muy bien esta brecha en uno de los versos del poema “Cartas del poeta que duerme en una silla”. El propósito de sus cavilaciones es la aporía de la escritura, pero si examinamos lo que dice veremos que describe el juego entre la promesa y la figura en un lenguaje engañosamente simple. El verso dice lo siguiente:

> “El deber del poeta
> consiste en superar la página en blanco.
> Dudo que eso sea posible”.

Dejemos de lado el caso en el que la página en blanco se vuelve una amenaza y no un desafío, pues Parra está señalando algo más interesante que la angustia que experimenta cualquiera que haya pasado por una racha de parálisis creativa. Nos dice que superar la página en blanco es

©gedisa

una tarea imposible. Y tiene toda la razón. La página en blanco es una superficie a la vez vacía y de una riqueza desbordante en la medida en que constituye el espacio de inscripción de todo poema, cuento, novela, ensayo, artículo o panfleto imaginable. Funciona como una metáfora para describir la apertura a la posibilidad en cuanto tal. Pero la tarea del escritor no es simplemente hacer algo con el vacío de la página en blanco sino más bien *superarlo*, ir más allá de él, con lo cual Parra le está imponiendo al poeta una tarea francamente exorbitante, la de sobrepasar el horizonte ilimitado de la posibilidad pura. Tal superación es a todas luces imposible ya que nada puede exceder la infinitud de lo ilimitado y, sin embargo, también es necesaria, pues si no intentamos superar la página en blanco no habrá habido creación literaria alguna.

Parra expone así la curiosa situación que debe enfrentar quien escribe, algo que podemos describir como la doble aporía que atraviesa la escritura. Primera aporía: la escritura es un acto de poder porque ella destruye aquello que *podría* haber sido. La inscripción de un texto inevitablemente pone límites a la infinitud de la página en blanco, pero si bien el esbozo del primer trazo de la primera letra de la primera palabra cancela de inmediato las posibilidades infinitas que nos ofrece la hoja en blanco, si uno no está dispuesto a enfrentar el riesgo de colocar ese primer trazo, no habrá literatura. Segunda aporía: la escritura está condenada al fracaso y a la repetición. Esto se debe a que, si bien la inscripción anuncia el momento de triunfo del creador, éste sólo puede ser un triunfo pírrico dado que se desvanece ante la infinitud que se vuelve a abrir al pasar a la siguiente página. La aporía se repetirá interminablemente porque cada página sucesiva vuelve a poner en movimiento el reto de superar las posibilidades ilimitadas que nos ofrece la hoja en blanco. La escritura se convierte así en un esfuerzo interminable por negociar el intervalo que se abre entre la infinitud de la posibilidad pura ofrecida por la página en blanco y la finitud de toda inscripción. Pero esta condición de fracaso y repetición no convierte la escritura en una empresa patética. Tampoco se debe ver como un castigo que la condena a la monotonía de la repetición invariable como la que tuvo que sobrellevar Sísifo. Antes bien, este "fracaso" acerca la escritura a lo que Derrida describe como el fantasma de la indecidibilidad en su discusión acerca de la aporía de la justicia en *Fuerza de ley*. Como señala Derrida, si bien la negociación de un camino entre la observancia de una norma y su suspensión "resuelve" la aporía al permitir que surja el juicio fresco requerida para una decisión justa, también deja un fantasma que impide que la decisión sea plenamente justa. Esto se debe a que toda interrogación de una decisión

©gedisa

vuelve a poner en marcha la aporía de la justicia, la demanda de un nuevo juicio fresco. De ahí que podemos decir que la literatura, al igual que la justicia, nunca encontrará un lugar de reposo último. Es por esta razón que, al final de cuentas, la escritura y la justicia resultan ser nombres que describen el movimiento de la *différance*.

La revolución replica esta condición de la escritura o de la justicia. El acto de nombrar el devenir-otro inmediatamente pone límites a la apertura de lo por venir al asignarle una figura específica, pero sin la finitud de una representación, que permita anclar de alguna manera las expectativas de lo por venir, es poco probable que se pueda generar la motivación para para la acción transformadora. Esto explica por qué todo horizonte, punzado o no, es una figura que anuncia y, a la vez, pone límites a la pura posibilidad. Al igual que la escritura, la acción política debe negociar caminos entre la promesa indeconstructible y sus figuras o representaciones deconstructibles. La promesa de la revolución funciona como una estructura de posibilidades que se repite en forma incesante mediante las figuras finitas de la revolución.

Examinemos estas maneras de ilustrar y "aterrizar" la promesa en la práctica política a través de la pregunta inicial de si aún queda algún espacio para una política radical. Creo que lo hay, pero no como la conocimos y, por cierto, no sin que medie una reconstrucción de lo que entendemos por "política radical". Žižek, con su propensión habitual para provocar al lector, sugiere algo al respecto en sus comentarios sobre la vigencia del leninismo. Elogia lo que denomina la "despiadada capacidad para desechar todo prejuicio" de Lenin en la medida en que ello puede servir como "un antídoto para contrarrestar todo el aséptico y frustrante pacifismo políticamente correcto" que predomina hoy en la izquierda (2002b, pág. 50). Hay algo de cierto en ello, y resulta difícil no coincidir con él, cuando expresa su exasperación con el tono moralista que impregna las posturas políticamente correctas y la política de la identidad enarbolada por los particularismos de género, raza, etnia o sexo. Vimos en el Capítulo 1 que a menudo esas posturas y esa política circunscriben el campo de la política progresista dentro del ámbito de las "guerras culturales". Pero, a menos de que sea un exceso retórico o una provocación calculada, el llamado a ofrecer un cheque en blanco a una voluntad despiadada debe ser tomado con cautela. No lo digo porque debamos descartar de antemano toda forma de violencia. Ella es una posibilidad que acecha a toda acción, aunque sólo sea porque la ausencia de un grado cero de cultura en la esfera pública introduce asimetrías retóricas y persuasivas entre interlocutores políticos formalmente iguales. Aquéllos con desventajas

©gedisa

discursivas tenderán a percibir la distribución desigual de esos recursos como una forma de violencia. La fuerza, o al menos el poder, también está presente en toda decisión: “decidir” equivale a poner fin a la deliberación en la medida en que ello implica seleccionar una de las posibles opciones que estaban disponibles en un momento dado a expensas de las restantes. Además, desde luego, la violencia física permanece como una posibilidad que se inscribe en todo acto político, sea revolucionario o de otro tipo, desde las manifestaciones en la vía pública a las insurrecciones, desde un ataque con correos electrónicos para saturar los servidores de una organización, definida como nuestra enemiga, hasta la toma de los edificios de una universidad o la destrucción de propiedad durante una huelga. El problema, pues, no es la violencia en sí misma, sino el peligro de que la “despiadada capacidad para desechar todo prejuicio” termine funcionando como una coartada para justificar una visión instrumental de la actividad de revolucionar y de la política en sentido más amplio. No tenemos ningún uso para *este* Lenin.

Sin embargo, su leninismo supone algo más que eso. Žižek nos recuerda que después del *impasse* de 1914, cuando comenzó la Primera Guerra Mundial y la Segunda Internacional se derrumbó en una explosión de patriotismo, “Lenin debía pensar cómo reinventar una política radical, revolucionaria” (2002b; 2002a, págs. 552-553). Hoy estamos ante una situación similar y por ello la actualidad de Lenin no consiste en un *retorno* a Lenin sino en una *repetición del gesto* leninista. “Repetir a Lenin es aceptar que Lenin está muerto, que la solución que propuso fracasó, incluso fracasó de manera monstruosa, pero que había una chispa utópica en su pensamiento que vale la pena rescatar” mediante una exploración de las posibilidades que él abrió (Žižek 2002a, pág. 566). Difícilmente podemos discrepar con Žižek (o con el propio Lenin) en este punto. Todo intento por reabrir el expediente de la revolución debe aceptar que el objeto perdido, esto es, un proyecto socialista revolucionario y, en términos más, generales una *política* progresista, que alguna vez tuvo la capacidad de inspirar a la gente para embarcarse en una actividad de revolucionar, debe ser reinventado y no simplemente resucitado.

Esta distinción es importante porque coloca la revolución bajo el signo de la repetición o de lo que Derrida (1989) denomina la ley de la iterabilidad. Heráclito nos brinda una alegoría para introducir el tema de la repetición cuando dice que no podemos bañarnos dos veces en el mismo río. La lectura habitual de la observación de Heráclito es que el mundo se transforma continuamente, y nosotros tambien. Sin embargo, si uno desplaza el énfasis hacia el espaciamiento entre el primer baño

©gedisa

y los baños subsecuentes, lo que está sugiriendo es algo bastante más interesante, a saber, que el acto de repetir invariablemente incorpora algo nuevo, una diferencia que convierte la repetición en un modo de reinstitución. El prefijo "re-" que califica al acto también indica que lo nuevo no es sólo nuevo, pues una sombra del pasado se aloja en él. Se trata del mismo río que deviene distinto cada vez que nos metemos en él. Con esto, Heráclito nos ofrece pistas para pensar la iterabilidad o repetición, algo que está presente, incluso en Marx.

A primera vista nada parece estar más alejado de Marx que la repetición o los fantasmas que ésta trae consigo. Sólo parecen gustarle los fantasmas para espantarlos o, como apunta Derrida, "no quiere creer en ellos. Pero no piensa sino en eso" (1995, pág. 60). Cuando invoca el fantasma del comunismo, "anuncia e invoca a una presencia por venir" (Derrida 1999, pág. 218), porque anhela la presencia de un comunismo sin fantasmas, sin residuos del pasado. La historia, como sucesión de modos de producción, por ejemplo, está dominada por la creencia en un cambio sin remanente, dado que cada paso en la secuencia histórica entre un modo de producción y otro puede ser visto como un corte que inaugura una tabla rasa. Marx expresa algo parecido en *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* cuando dice que "La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir", y remata la idea con la conocida frase de que debemos "dejar que los muertos entierren a sus muertos" (Marx 1981, págs. 410-411). Pasado y presente no se contaminan entre sí. En esto, el paso de una sociedad dividida en clases a la concreción de la promesa revolucionaria de una sociedad comunista está gobernado por una ruptura epistemológica como la que propugnaba Althusser: las viejas ideas, conceptos y temas que hemos descartado no inciden en nuestro modo de pensar actual. Pero la premisa de una ruptura y de un comienzo absoluto lleva la impronta del espíritu jacobino o, por lo menos, del modelo revolucionario de la Revolución francesa. Esto es desconcertante, pues para alguien que escribe en el siglo XIX el jacobinismo o la Revolución francesa ya han pasado a formar parte de la poesía del pasado y, por consiguiente, no deberían ser fuente de inspiración para las revoluciones que Marx tiene en mente. El hecho de que un fantasma de 1789 permanezca alojado en su manera de pensar la revolución sugiere que no es siempre consistente cuando nos pide que dejemos que los muertos entierren a sus muertos. El pasado sigue operando en el presente, aunque no siempre del mismo modo en que alguna vez ocurrió. Es por eso que la repetición no está del todo ausente en los escritos de Marx.

©gedisa

Podemos apreciarlo en las primeras líneas del *18 Brumario,* donde Marx ridiculiza a Luis Bonaparte al describirlo como una caricatura de su ilustre tío: "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa. Caussidière por Danton, Luis Blanc por Robespierre, la Montaña de 1848 a 1851 por la Montaña de 1793 a 1795, el sobrino por el tío" (Marx 1981, pág. 408). Si bien aún no se ha podido encontrar ese "en alguna parte" en la obra de Hegel (Carver 2002, pág. 120; Geoghegan 2002, pág. 15), la observación sirve para establecer una jerarquía explícita entre los dos Bonaparte, al menos, si uno está dispuesto a aceptar que la tragedia es preferible a la farsa, lo cual es discutible. También nos dice algo acerca de la temporalidad y la similitud, y, por consiguiente, de la repetición. Marx no se está refiriendo a la representación de una presencia simple, que de tanto en tanto se replica a sí misma, sino más bien a un retorno paradojal de lo "mismo" que no se reduce a la pura mismidad. El "como tal" nunca es tal. Como en el caso del río de Heráclito, una repetición implica alguna forma de reinstitución. Esto se debe a que el original en cuestión (el tiempo trágico de Napoleón Bonaparte) incorpora un elemento diferencial al reaparecer como el tiempo burlesco de Luis Bonaparte. Por consiguiente, la afirmación de que la historia se repite sugiere que todo original está siempre expuesto a una ocurrencia que alterará su sentido inicial a medida que reaparece. De la tragedia a la farsa, la temporalidad de la repetición se asemeja a la imposibilidad del retorno al origen que Escher plasma de distintas maneras en sus grabados de cintas de Moebio o espirales interminables que nunca se cierran sobre sí mismas.

Esta percepción de la repetición o iterabilidad, como una identidad impura que subsiste en su alteración, es un puente que acerca Marx a pensadores contemporáneos de la repetición como Deleuze y Derrida. Como ya se mencionó, la repetición supone una cierta recuperación que no deja el original inalterado. Recuperar es reclamar algo que se ha ido, que ha sido extraviado, robado o destruido, pero como nunca se puede saber de antemano en qué condición estará el objeto recuperado hay que aceptar que la posibilidad de alteración se halla inscrita en todo acto de recuperación. Los historiadores incluso modifican el pasado. lo reinstituyen, cuando descubren nuevas evidencias documentales o reinterpretan fuentes primarias que creían haber comprendido más allá de toda duda razonable. Tanto es así que podría decirse que el pasado no es lo que solía ser. Toda repetición histórica, de 1789 a 1917 o de la vieja

©gedisa

a la nueva izquierda, modifica aquello que repite. Si no hay alteración, en lugar de repetición hay sólo la monotonía de un código que se replica mecánicamente a sí mismo. Toda repetición altera lo que recupera de manera de permanecer fiel a la singularidad irremplazable de lo que anhela rescatar. Ser fiel es ser inventivo, pues la repetición es la producción de una nueva singularidad o, si se prefiere, es una apertura a la venida de un acontecimiento. Por consiguiente, si el final del duelo involucra la repetición-recuperación de la revolución, entonces este final es realmente una oportunidad para reinstituir la voluntad de revolucionar una vez más. Dicho de otro modo, la ley de la iterabilidad que se manifiesta en la revolución supone que el contexto de aparición inicial no agota ni puede contener por completo esa aparición (Derrida 1989, págs. 355-357). Como la historia, la revolución se repite en contextos diferentes y, al hacerlo, difiere continuamente de sí misma.

La revolución se convierte así en un término equívoco que aparece bajo distintas formas. Está la revolución como entelequia de militantes e intelectuales; la revolución de los revolucionarios, como invocación mesiánica de un cambio radical con innumerables Mesías dispuestos a indicarnos el camino correcto; la revolución como paradigma cultural de una generación; o la revolución como un punto de inflexión que, a la postre, puede terminar traicionando a quienes lucharon por ella. Por eso la repetición de la revolución es inseparable de una polémica o desacuerdo sobre su significado. Vimos que un desacuerdo, como sostiene Rancière, consiste en erigir un escenario para poner a prueba un operador de la diferencia, lo cual excluye a todo referente absoluto o significado trascendental de la revolución, así como la posibilidad de establecer a priori lo que significa heredar el nombre de la revolución o reclamar para sí esa herencia. En el ensayo de Derrida "Marx & sons" (1999), el propio título alude a la dificultad de establecer un linaje apropiado o de legitimar una pretendida herencia intelectual. Asumir una herencia implica reafirmar y trasnformarla, pues ella "no es nunca algo *dado*, es siempre una tarea" (Derrida 1995, pág. 67; también Derrida 1999, pág. 219). Ésta es otra manera de plantear algo que se mencionó antes, a saber, que la única manera de permanecer fiel a la singularidad de la revolución es transformándola a medida que se la recupera. Así, la ley de la iterabilidad, que opera en la revolución, es inseparable de la polémica y nos invita a tomar una posición en una indagatoria acerca de qué es lo que está siendo repetido por el término y cómo esperamos recuperarlo políticamente hoy. Eso es lo que Žižek quería decir al proponer un leninismo renovado, el gesto y no la propuesta de Lenin, en

©gedisa

el sentido del imperativo de ser inventivo para repensar un imaginario progresista y socialista.

Postales de un imaginario socialista

Si se da por sentado que toda recuperación (o rechazo) es de por sí polémica, podemos aceptar el desafío y decir que una repetición contemporánea de las figuras de la revolución debe descartar la fe jacobina en la revolución, como evento fundacional único y exhaustivo, que transforma el escenario político tan profundamente que inaugura un comienzo absoluto. Asimismo, excluye la posibilidad de concebir la emancipación como un intento por erradicar toda forma de opresión de una vez por todas. En *La cuestión judía,* Marx reivindica la emancipación humana, que pone fin a la alienación, y la distingue de la emancipación política o burguesa, pero con ello replica la visión jacobina de un cambio sin remanente y la posibilidad de una sociedad reconciliada. La eliminación de la propiedad privada (y con ella, la condición de posibilidad para la división de la sociedad en clases antagónicas) revela una visión escatológica del comunismo como final de la historia e incluso de la política (Althusser 1993, pág. 224; Badiou 2002). Nuestra repetición también debe dejar de lado opciones tales como la concepción leninista de la revolución. Ésta propone por un lado el centralismo obrero, esto es, que las demandas de la clase obrera representan las aspiraciones universales de la humanidad y, por el otro, una dictadura de clase encarnada en un partido político que monopoliza el poder de decisión colectivo de la sociedad. Esto descarta la posibilidad democrática y, además, como muchos han sostenido desde hace años, termina subsumiendo las reivindicaciones de género, sexuales, raciales o étnicas bajo el manto homogeneizador de la emancipación de clase. El pluralismo, el deseo y la diferencia se han afincado ya en el imaginario socialista y ninguna iteración de la revolución puede prescindir de ellos.

El paso siguiente consistirá en discutir los aspectos programáticos de proyectos políticos concretos. Esto lleva la reflexión teórica al campo de la política práctica y, por consiguiente, deberá quedar como una asignatura pendiente, pero podemos, al menos, esbozar algunas coordenadas de una imagen de pensamiento para un imaginario político progresista que repite la revolución como promesa de algo por venir y como un devenir-otro de la figura de la promesa. Son un bosquejo de aquello que hoy en día forma parte del sentido común o del *ethos* progresista.

©gedisa

Primera postal: igualdad y solidaridad en el nuevo internacionalismo

La preocupación por los eslabones más débiles de la Revolución francesa, la igualdad y la solidaridad, sigue siendo el rasgo distintivo del imaginario socialista y de una política progresista. Esto la distingue del liberalismo, cuyo compromiso ha sido siempre la defensa de la libertad individual antes que la suerte de quienes sufren las consecuencias de la desigualdad generada por el mercado y la acumulación capitalistas. Esto no se debe a que los socialistas desestimen la libertad. Por el contrario, la asumen como parte de su herencia, sólo que consideran que la libertad sin equidad es injusta y, además, precaria, pues al igual que Rousseau, ven en la desigualdad las semillas de relaciones de dependencia y subordinación que eventualmente terminan coartando la libertad.

La tradición socialista inicialmente abordó la justicia social por medio de una crítica del capitalismo industrial, como la que esbozó Marx en *El capital* y de la reivindicación de la solidaridad sin fronteras impulsada por la Asociación Internacional de Trabajadores o Primera Internacional, en el siglo XIX. El fracaso de los llamados "socialismos reales" y el auge del neoliberalismo relegaron la igualdad y la solidaridad a un lugar secundario en la agenda política e intelectual. La posterior aceptación de la lógica del mercado por parte de la izquierda contribuyó a reforzar esta tendencia. Aún no contamos con una nueva crítica del capitalismo desorganizado de hoy o con una manera satisfactoria de pensar el nexo entre socialismo y mercado, aunque las discusiones recientes sobre el posfordismo (Virno 2003; Hardt y Negri 2002) apuntan en esa dirección. Hoy la igualdad y el ejercicio de la solidaridad han vuelto a ocupar un lugar central en la agenda política, aunque no siempre en base a un libreto político marxista. La centralidad obrera y la lucha de clases han dejado de ser las ideas fuerza que orienten la acción colectiva de formaciones políticas nacionales y coaliciones supraestatales contrarias al neoliberalismo o al capitalismo, en general. Sus esfuerzos por contrarrestar las desigualdades entre el norte y el sur pretenden regular, y no abolir, el comercio internacional o la empresa privada. El espectro del socialismo o, por lo menos, del imaginario igualitarista impulsado por la tradición socialista, está ingresando de nuevo en la escena pública doméstica e internacional bajo la guisa de un internacionalismo informal, que busca contrarrestar el peso de su contraparte conservadora, con el propósito de poner en discusión cuestiones relacionadas con la igualdad y la solidaridad a escala global.

Los nuevos internacionalistas plantean los temas de la igualdad y la justicia social, las relaciones comerciales entre el norte y el sur, el estatuto

©gedisa

de las fronteras en relación con los trabajadores migrantes que provienen de la periferia del capitalismo avanzado, el trabajo infantil, el SIDA, la mutilación sexual, y así por el estilo. Derrida describe este llamado a la solidaridad como la Nueva Internacional, que describe como "un lazo de afinidad, de sufrimiento y de esperanza… un lazo intempestivo y sin estatuto, sin título y sin nombre, apenas público aunque sin ser clandestino, sin contrato, *out of joint*, sin coordinación, sin partido, sin patria, sin comunidad internacional (Internacional antes, a través de y más allá de toda determinación nacional), sin cociudadanía, sin pertenencia común a una clase" (Derrida 1995, págs. 99-100). Se trata de una Internacional "por venir", un proyecto político en formación que interpela a todos aquellos "que sufren y a quienes no son insensibles al impacto de estos temas urgentes" pero que carece de un jefe o de una coordinación central (Derrida 2000). La ausencia de coordinación central entre quienes forman parte de esta comunidad imaginada puede ser un impedimento para articular los consensos requeridos para realizar grandes cambios globales. Por eso puede ser un obstáculo para desarrollar una visión gramsciana o posgramsciana de la política entendida en su formato de hegemonía y contra-hegemonía. Esto es correcto, pero sólo hasta cierto punto, pues el carácter informal de este internacionalismo no impide la formación de redes de acción ad hoc en torno a temas puntuales y, además, hace que sea particularmente apropiada para enfrentar las formas virales del capitalismo contemporáneo. Los nuevos internacionalistas experimentan con formas de hacer política que se alejan del imaginario jacobino, cuando se embarcan en una política emancipatoria, al afirmar que un mundo más justo y solidario, aunque también más libre, es posible. Están inaugurando la fase política de lo que Zincone y Agnew (2000) denominan la "segunda gran transformación" al tratar de llevar la globalización más allá de la ideología y de la práctica de un globalismo que, como señala Beck, reduce la globalización a un mero asunto de mercados y flujos financieros (Beck 1998, pág. 27).

Segunda postal: el ruido del demos

El entusiasmo generado por los eventos de 1789 aún no se agota. Su legado es una concepción de la ciudadanía que podemos examinar desde dos ángulos. Uno es el conocido *topos* liberal del ciudadano, como sujeto de derechos, por lo general, concebidos como mecanismos para proteger al individuo del arbitrio de las autoridades. La ciudadanía

©gedisa

supone la membresía a una comunidad política, es decir, la inclusión y también una serie de derechos positivos (los derechos civiles, políticos y, en ocasiones, también sociales esbozados en el esquema clásico de T. H. Marshall) validados por el Estado, incluso, cuando algunos de ellos son frecuentemente ejercidos *a pesar* del Estado y no gracias a su intervención. Fuera del marco estatal no hay derechos; si los hay, son precarios dado que dependen de la buena voluntad del Estado para hacerlos efectivos. Arendt percibió muy bien este problema. Propuso un "derecho a tener derechos" (1987, pág. 430) como mecanismo para contrarrestar la desprotección de millones de personas desplazadas que quedaron sin la protección de un Estado y, en consecuencia, en un limbo legal respecto de su membresía y sus derechos, como resultado de las políticas de persecución étnica seguidas por los nazis y por otros regímenes en el periodo de entreguerras y, en especial, durante la Segunda Guerra Mundial. A diferencia de derechos que se basan en la ley divina, la ley natural o, si limitamos la discusión a la era moderna, que son validados por el Estado soberano, el derecho a tener derechos que propone Arendt es independiente de la membresía a una comunidad política, en particular, dado que está garantizado por medio de acuerdos tomados por encima del nivel estatal. Requiere algo así como una comunidad supranacional o un marco supraestatal por venir, lo cual permite pensar en este derecho a la luz de un realismo que persigue lo imposible. Se trata de un tema complejo, dada la dificultad de que los Estados renuncien a su soberanía y a su derecho de conceder o negar el acceso a la comunidad política (Cotter 2005, págs. 980-101 y 111).

La idea de un derecho a tener derechos mantiene un estatuto paradojal en relación con el liberalismo. Por una parte, es concordante con su visión de la ciudadanía en términos de una serie de derechos estatutarios. Wolin es bastante crítico de esta visión, pues alega que pone un énfasis excesivo en los derechos y con ello se minimiza la idea de ciudadanía como poder o capacidad para crear nuevas formas políticas: el ideal de los derechos termina usurpando el lugar del activismo cívico (Wolin 1992, pág. 242). Pero, por otra parte, un derecho posestatal o supraestatal, como el que propone Arendt, también hace posible actuar colectivamente en la esfera pública al margen de la estatalidad. Esto debilita la visión liberal clásica de la política, entendida como una actividad puramente doméstica entre connacionales dentro del territorio físico del Estado soberano. Diré algo más al respecto enseguida.

La ciudadanía también puede ser abordada desde otro ángulo, uno que permite verla como una categoría que pone en movimiento un juego

©gedisa

entre sujeción y subjetivación. Para Balibar, el término “ciudadanía” designa a un sujeto que se resiste a su propio sometimiento y, por ende, concibe la humanidad del “hombre” no como algo dado, sino como una práctica y una tarea de autoemancipación de toda forma de dominación y sometimiento (Balibar 2000, págs. 191-192). Aquí el discurso de los derechos no desaparece, pero deja de ser decisivo dado que el énfasis se desplaza hacia la actividad de devenir libre que mantiene abierto el juego entre autoridad y resistencia y, de paso, pone freno a cualquier tentación de ligar la emancipación con algun *telos* político.

Sea que la veamos como sujeto de derechos o como la categoría “cosmopolítica” de Balibar, la ciudadanía ha tenido una capacidad duradera para impulsar movimientos de emancipación y moldear el imaginario político de los últimos doscientos años. Una política progresista tiende a montarse sobre la figura “cosmopolítica”, al enfatizar la resistencia colectiva al sometimiento o la idea de un sujeto que lleva a cabo su propia emancipación. Si la libertad formal, como vimos antes con Žižek, se remite a la posibilidad de elegir dentro de un marco de coordenadas o de relaciones de poder preestablecidas, la libertad efectiva, en cambio, abre posibilidades emancipatorias mediante la resistencia a lo dado y el planteamiento de cuestiones que caen fuera de lo meramente posible. La ciudadanía juega en ambos registros, pero, cuando trae de vuelta el “ruido” del *demos* en su búsqueda de libertad efectiva, se embarca en la actividad de revolucionar.

Si ruido y *demos* confluyen en la ciudadanía, entonces el cuestionamiento de lo dado forma parte de la estructura de posibilidades de la idea de ciudadanía. Esto es precisamente lo que sugería Wolin al criticar la concepción liberal de la ciudadanía: al encerrar la ciudadanía dentro del discurso de los derechos, diluye la dimensión de innovación y transformación política contenida en la idea misma de ciudadanía. No es que Wolin quiera negar la importancia de los derechos. Éstos han sido conquistados con esfuerzo y deben ser defendidos de sus enemigos continuamente, pero si nos quedamos sólo en el plano de los derechos resulta difícil comprender qué es lo que hace que la ciudadanía sea esencialmente una práctica o proceso de subjetivación ciudadana. Esta práctica implica que el ciudadano no es un simple depositario de atributos, tales como la igualdad ante la ley, la libertad de elegir o el derecho al sufragio, pues la categoría de “ciudadanía” funciona como un operador que pone a prueba la veracidad de la libertad, la igualdad o la solidaridad. Es el indicador de un lugar de enunciación que no logra adquirir una consistencia ontológica firme, dado que la subjetivación se

©gedisa

halla inmersa en un interminable devenir-otro a través de la polemización. Dicho de otro modo, el hecho de hacer coincidir la ciudadanía con el ruido del *demos* significa que "ciudadano" no constituye tanto una posición de sujeto, como una agencia que está siendo producida en un proceso de subjetivación. Se trata de un modo de subjetivación consistente con lo que Rancière denomina el "entremedio". Éste implica dos procesos: una desclasificación, mediante la cual uno resiste el nombre, lugar e identidad asignados, y la afirmación simultánea de una identidad que aún no existe. Pero la condición "en tránsito" del entremedio también indica que uno aún no adquiere un nombre propio como grupo, porque el proceso de subjetivación ocurre en un cruce de nombres e identidades (Rancière 2000, pág. 149). Esta subjetivación mantiene un parecido de familia con la ya mencionada alusión de Blanchot a mayo de 1968, como posibilidad de "ser-juntos", posibilidad que se refiere al surgimiento de un "nosotros" que aún no es un "nosotros", porque se trata de una comunidad por venir, en este caso, la de quienes quieren cambiar un estado de cosas percibido como opresivo, injusto, desigual o infeliz. "Ciudadanía" se convierte así en una manera de designar procesos de subjetivación ciudadana que ponen en escena los más diversos enunciados emancipatorios.

Tercera postal: la política más allá de la representación territorial

La participación excede el formato electoral, pero ello no implica su reemplazo por el modelo de asambleas o autogobierno que propugnaba Rousseau. En parte, esto se debe a la observación habitual de que los procesos de subjetivación extraclasistas han modificado el paisaje político. La irrupción de demandas de género, raciales, étnicas o sexuales ha debilitado la vieja equivalencia discursiva entre los términos progresismo y socialismo o, al menos, su equivalencia con la visión decimonónica del socialismo como proyecto basado sólo en demandas e identidades de clase. La aparición de movimientos extraparlamentarios en torno a una amplia gama de demandas también debilita un aspecto importante del código liberal democrático, a saber, su esfuerzo por forjar y mantener una equivalencia semántica entre la política democrática y la representación electoral. Esto no se debe a que movimientos feministas o de igualdad étnica y racial no usen su fuerza para negociar el intercambio de votos por leyes, políticas públicas o partidas del presupuesto general de gastos del Estado, sino más bien a que un aspecto importante de la

©gedisa

imaginación democrática se ha desprendido de su referente electoral. Bobbio ha señalado muy acertadamente que el eje rector de las demandas democráticas, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del siglo XX, se reflejaba en la frase "¿quién vota?", mientras que hoy las demandas democráticas se han ido transformando a tal punto que la pregunta clave es "¿dónde podemos votar?" (Bobbio 1989, pág. 220). Si bien votar parece ser la variable independiente en este desplazamiento del "quién" al "dónde", lo que Bobbio quiere resaltar es que ahora el vocablo democracia ha pasado a designar una idea de participación que no se restringe a la elección de representantes. Podríamos decir que el "dónde" indica un desplazamiento topológico y no topográfico, una manera de plantear la pregunta de *qué* está abierto a la discusión en la esfera pública. Esta pregunta somete las clasificaciones a un proceso de polemización que redefine las fronteras entre lo público y lo privado, y entre lo político y lo no político.

El énfasis en la idea de participación es útil para evaluar las distintas migraciones de la política, sea hacia la sociedad civil, que ha comenzado a funcionar como una suerte de segundo circuito de la política o ámbito de la acción de actores extrapartidistas, o hacia fuera de las fronteras territoriales del Estado nación, lo cual abre las puertas para pensar una ciudadanía y un campo político supraestatal. Quienes intervienen en la arenas supraestatales quieren tener una voz en las decisiones, escrutar las prácticas de grandes jugadores globales, como las organizaciones multilaterales y los conglomerados empresariales, y hacerles responsables por sus prácticas. Pero generalmente quieren hacerlo mediante la institución de mecanismos para regular su campo de acción en vez de someterlos al escrutinio electoral. Además, como ya se mencionó, la pregunta acerca de qué está abierto a debate implica que su acción redefine el campo de lo público y de lo político al desestabilizar las percepciones habituales de lo que se reconoce como público y político, sea en la sociedad civil o en el espacio supranacional. Por eso, la participación en estos dos ámbitos puede ser política *y, a la vez,* posliberal.

Cuarta postal: las políticas emancipatorias asincrónicas en el archipiélago

©gedisa

La idea de un archipiélago posliberal desplaza la representación territorial, como imagen rectora de la política, y contradice la tesis de un final de la historia en clave liberal. El supuesto detrás de esta afirmación

es que la política en la era moderna se ha movido a lo largo de un arco migratorio, que se manifiesta a través de una colonización incesante de nuevos territorios. Su itinerario o genealogía va desde el Estado soberano del absolutismo monárquico a la esfera liberal de la política partidaria, y de ahí se ha ido desplazando hacia la sociedad civil y los ámbitos supranacionales (Arditi 2005). Estas últimas migraciones no debilitan ni cancelan el estatuto político del Estado o de las instituciones partidistas, sino que extienden la política más allá de la ciudadanía electoral, la representación territorial y las fronteras del Estado-nación al crear espacios *suplementarios* para el intercambio político. Los movimientos sociales, los grupos de interés organizados y las ONG están abriendo un segundo ámbito de la política en la sociedad civil, y las iniciativas de los nuevos internacionalistas están creando un espacio supranacional de la política.

Dicha expansión no constituye una simple suma aritmética, dado que también modifica lo que Rancière denomina la partición de lo sensible, y con ello transforma las coordinadas del campo político. Tanto el segundo circuito de la política como los espacios supranacionales coexisten junto al ámbito primario de la política electoral, que heredamos de la tradición democrática liberal. Juntos, estos tres dominios para la acción colectiva, anuncian una suerte de descentramiento copernicano del campo político, la formación de un escenario que puede describirse como un archipiélago posliberal de ámbitos políticos.

Esta representación de la política, como archipiélago, nos brinda una imagen de pensamiento o, si se prefiere, una cartografía, del escenario posliberal de la política. Como todo mapa, éste viene sin un manual acerca de cómo navegar por los circuitos del archipiélago o cómo establecer el rumbo de las iniciativas políticas en su interior. Pero ofrece una ventaja innegable para la acción colectiva: describe el poder, las instituciones, los actores y las relaciones en un diagrama policéntrico que se aleja de la representación jacobina del cambio político (la toma del poder como la conquista de un centro cuyo control puede y, de hecho, va a modificar el todo social) y también se aleja de una concepción Estado-céntrica de la política. El archipiélago descentra las representaciones familiares de la política y la diseminación de lugares de poder y resistencia, refuerza la viabilidad de opciones políticas por fuera de sus parámetros habituales. Estas opciones incluyen formas poshegemónicas de la política, tales como las acciones virales y en red: ellas no rechazan las articulaciones, pero tampoco requieren las cadenas de equivalencia propias de la teoría de la hegemonía. Los nuevos internacionalistas son un ejemplo de ello.

©gedisa

La política emancipatoria de carácter asincrónica y local, en el sentido tópico más que topográfico de "localidad", que no implican proyectos de refundación total, resulta ser una manera cada vez más legítima y cotidiana de embarcarse en la actividad de revolucionar.

* * *

Esta manera de pensar la política radical de la acción de revolucionar, ¿indica, entonces, que hay un tiempo para la revolución? Posiblemente no lo hay puesto que la revolución es un evento intempestivo que interrumpe el curso "normal" de los eventos. Otra respuesta es afirmar que uno nunca está fuera de ese tiempo, al menos si entendemos el "tiempo de la revolución" en el sentido de una posibilidad siempre disponible de que nos embarquemos en una política emancipatoria o, desde la perspectiva de la utopía negativa de Benjamin, de hacer lo que sea necesario para prevenir que las cosas empeoren aun más. La disponibilidad continua de un tiempo para la revolución que sugiere esta segunda respuesta rompe con la idea de revolución como cambio cíclico. También se aleja de los problemas de la perspectiva clásica de la revolución como evento de ruptura, que nos entrega una tabla rasa mediante la trinidad de la insurrección, el derrocamiento y la reinstitución. La idea de una acción de revolucionar desarrollada aquí no depende ni siquiera de los eventos mismos de la revolución, pues esto limitaría la relevancia del ángulo kantiano que le he dado al revolucionar como entusiasmo, así como la fuerza performativa del revolucionar como una acción que ya genera sus efectos disruptivos aquí y ahora. Si posicionamos la noción bajo la égida de la promesa de algo por venir, con su mesianicidad o estructura mesiánica, entonces el revolucionar pasa a ser una posibilidad permanente, siempre y cuando aceptemos que, como vimos en el capítulo sobre agitación y emancipación, su actualidad debe ser *provocada*. La política emancipatoria está siempre alojada en una actividad de revolucionar porque nos habla de cambiar las condiciones presentes que dañan la igualdad y la libertad, y de afirmar que otro mundo es posible. Esta actividad está desde siempre inserta en el espacio entre la promesa de algo por venir y las figuras finitas o representaciones que nos permiten soñar cómo se ven esas cosas por venir.

©gedisa

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (1993). *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minnesota.

Alito, Samuel (1986). "Memorandum for the litigation strategy working group", U.S. Department of Justice, Office of Legal Counsel, 5 de febrero. http://www.archives.gov/news/samuel-alito/accession-060-89-269/Acc060-89-269-box6-SG-LSWG-AlitotoLSWG-Feb1986.pdf. Página consultada en enero de 2006.

Allport, Gordon (1962). *La naturaleza del prejuicio* [1954], traducción de Ricardo Malfe y revisión técnica de Eliseo Verón, Eudeba, Buenos Aires.

Althusser, Louis (1993). *The Future Lasts Forever*, The New Press, Nueva York.

Arditi, Benjamín (1995). "Rastreando lo político", *Revista de Estudios Políticos*, nº 87 (nueva época), Madrid, págs. 333-351.

Arditi, Benjamín (2003). "The becoming-other of politics: A post-liberal archipelago", *Contemporary Political Theory*, vol. 2, nº 3, págs. 307-326.

Arditi, Benjamín (2008). "On the political: Schmitt contra Schmitt", *Telos*, nº 142, págs. 7-28.

Arditi, Benjamín y Jeremy Valentine (1999). *Polemicization: The contingency of the commonplace*, Edinburgh University Press y NYU Press, Edimburgo y Nueva York.

Arendt, Hannah (1974). *La condición humana* [1958], Seix Barral, Barcelona.

Arendt, Hannah (1977). "Public rights and private interests", en Michael Mooney y Florian Stuber (comps.): *Small Comforts for Hard Times*, Columbia University Press, Nueva York, págs. 103-108.

Arendt, Hannah (1987). *Los orígenes del totalitarismo*, vol. 2, *Imperialismo*, Alianza, Madrid.

Arendt, Hannah (1988). *Sobre la revolución*, Alianza, Madrid.

Badiou, Alain (2002). "Highly speculative reasoning on the concept of

©gedisa

democracy”, *The Symptom* 2, http://www.lacan.com/conceptsymf.html

Balibar, Etienne (2000). “Sujeción y subjetivación”, en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 181-196.

Barr, Robert R. (2003). “The persistence of neopopulism in Peru? From Fujimori to Toledo”, *Third World Quarterly*, vol. 24, nº 6, págs. 1161-1178.

Barthes, Roland (1997). *Mitologías* [1957], Siglo XXI, México.

Barthes, Roland (2001). *S/Z* [1970], Siglo XXI, México.

Bauman, Zygmunt (1999). *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires,

Beck, Ulrich (1998). *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Paidós, Barcelona.

Benjamin, Walter (1969). “Theses on the philosophy of history”, en *Illuminations*, compilado por Hannah Arendt, Schocken Books, Nueva York, págs. 253-264.

Bey, Hakim (1991). *T. A. Z. The Temporary Autonomous Zone, Ontological Anarchy, Poetic Terrorism*, Autonomedia, Brooklyn, NY, http://www.hermetic.com/bey/taz_cont.html

Blanchot, Maurice (1985). “The limits of experience: Nihilism”, en David Allison (comp.): *The New Nietzsche*, MIT Press, Massachusetts, págs. 121-127.

Blanchot, Maurice (1999). *La comunidad inconfesable* [1983], Arena Libros, México,

Blokker, Paul (2005). “Populist nationalism, anti-Europeanism, post-nationalism, and the East-West distinction”, *German Law Journal*, vol. 6, nº 2, págs. 371-389.

Bobbio, Norberto (1989). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*, Fondo de Cultura Económica, México.

Bowman, Paul (2003). “Promiscuous fidelity to revolution, or, revaluing ‘revolutionary’ left intellectualism”, *Contemporary Politics*, vol. 9, nº 1, págs. 33-44.

Byrne, David (1992). Entrevista en *The Observer*, Londres, 1º de marzo.

Calderón, Fernando, Martín Hopenhayn y Ernesto Ottone (1996). *Esa esquiva modernidad: Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*, Unesco/Nueva Sociedad, Caracas.

Cammack, Paul (2000). “The resurgence of populism in Latin America”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 19, nº 2, págs. 149-161.

©gedisa

CANOVAN, Margaret (1999). "Trust the people! Populism and the two faces of democracy", *Political Studies*, vol. 47, nº 1, págs. 2-16.

CARLSON, Margaret (1999). "The trouble with pleasing everyone", *Time*, 21 de junio, http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,991338,00.html. Página consultada en abril de 2005.

CARVER, Terrell (2002). "Imagery/writing, imagination/politics: Reading Marx through the *Eighteenth Brumaire*", en Mark Cowling y James Martin (comps.): *Marx's 'Eighteenth Brumaire'. (Post) Modern Interpretations*, Pluto Press, Londres, págs. 113-128.

COHN-BENDIT, Daniel (1987). *La revolución y nosotros, que la quisimos tanto*, Anagrama, Barcelona.

CONNOLLY, William (1995). *The Ethos of Pluralization*, University of Minnesota Press, Minnesota.

COOKE, Maeve (2004). "Redeeming Redemption. The utopian dimension of critical social theory", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 30, nº 4, págs. 413-429.

COTTER, Bridget (2005). "Hannah Arendt and the 'Right to have Rights'", en Anthony Lang Jr. y John Williams (comps): *Arendt and International Politics*, Palgrave MacMillan, Londres, págs. 95-112.

CRABTREE, John (2000). "Populisms old and new: The Peruvian case", *Bulletin of Latin American Research*, vol. 19, nº 2, págs. 163-176.

CRICK, Bernard (2005). "Populism, politics and democracy", *Democratization*, vol. 12, nº 5, págs. 625-632.

DEBRAY, Regis (2000). "Dios y el planeta político", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 55-58.

DELEUZE, Gilles y Félix Guattari (1988). *Mil mesetas*, Pre-Textos, Valencia.

DELEUZE, Gilles (1991). "Signos e acontecimentos", entrevista con Raymond Bellour y François Ewald, en Carlos Enrique de Escobar (org.): *Dossier Deleuze*, Holón, Río de Janeiro, págs. 9-30.

DELEUZE, Gilles (1992). "What is a *dispositif*?", en Timothy J. Armstrong (trad.): *Michel Foucault Philosopher*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hampstead, págs. 159-168.

DELEUZE, Gilles (1995). "Postcripto sobre las sociedades de control", en *Conversaciones*, Editorial Pre-Textos, Valencia, págs. 277-286.

DENSON, Roger (2000). "Regresando al inicio perpetuamente: jugando al nomadismo en la recepción crítica del arte", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 47-54.

©gedisa

Derrida, Jacques (1982). "Sending: On Representation", *Social Research*, vol. 49, nº 2, págs. 294-326.
Derrida, Jacques (1989). "Firma, acontecimiento, contexto" [1971], *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, págs. 347-372.
Derrida, Jacques (1993). "Politics and friendship: An interview with Jacques Derrida", en E. Ann Klein y Michael Sprinker (comps.): *The Althusserian Legacy*, Verso, Londres, págs. 183-245.
Derrida, Jacques (1994a). "Nietzsche and the machine", entrevista con Richard Beardsworth, *Journal of Nietzsche Studies*, nº 7, págs. 7-66.
Derrida, Jacques (1994b). "The deconstruction of actuality", entrevista en *Radical Philosophy*, nº 68, págs. 28-41.
Derrida, Jacques (1995). *Espectros de Marx*, Trotta, Madrid.
Derrida, Jacques (1996). "Remarks on deconstruction and pragmatism", en Chantal Mouffe (comp.): *Deconstruction and Pragmatism*, Routledge, Londres y Nueva York, págs. 76-87.
Derrida, Jacques (1997). *Fuerza de ley: El "fundamento místico de la autoridad"*, Tecnos, Madrid.
Derrida, Jacques (1998). *Políticas de la amistad*, Trotta, Madrid.
Derrida, Jacques (1999). "Marx & Sons", en Michael Sprinker (comp.): *Ghostly Demarcations,* Verso, Londres, págs. 213-269.
Derrida, Jacques (2000). "Intellectual courage: An interview", *Culture Machine*, nº 2, http://culturemachine.tees.ac.uk/Cmach/Backissues/j002/Articles/art_derr.html.
Derrida, Jacques (2001). "A discussion with Jacques Derrida", *Theory & Event*, vol. 5, nº 1, http://muse.jhu.edu/journals/theory_&_event/v005/5.1derrida.html.
Derrida, Jacques (2003a). "The 'world' of the enlightenment to come (exception, calculation, sovereignty)", *Research in Phenomenology,* nº 33, págs. 9-52.
Derrida, Jacques (2003b). "Autoinmunity: real and symbolic suicides –a dialogue with Jacques Derrida", en Giovanna Borradori: *Philosophy in a Time of Terror. Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, Chicago, IL, págs. 85-136.
Derrida, Jacques (2005). *Rogues: Two Essays on Reason*, Stanford University Press, Stanford.
Derrida, Jacques y Elizabeth Roudinesco (2003). *Y mañana, qué…*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
Dickstein, M. (1994). "Correcting PC", en E. Kurzweil y W. Phillips (comps.): *Our Country, Our Culture: The Politics of Political Correctness*, Partisan Review Press, Nueva York, págs. 42-49.

©gedisa

De Certeau, Michel (1984). *The Practice of Everyday Life*, The University of California Press, Berkeley.

De Giovanni, Bagio (1979). "Crisi e legittimazione dello stato", *Critica Marxista*, nº 6, págs. 69-87.

De Ipola, Emilio (1982). *Ideología y discurso populista*, Folios, México.

Di Tella, Torcuato (1969). "Populismo y reforma en América Latina", en Claudio Véliz (comp.): *Obstáculos para la transformación de América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, págs. 51-74.

Ferry, Luc (1990). "La cuestión del sujeto en la filosofía contemporánea", en varios autores: *El sujeto europeo*, Pablo Iglesias, Madrid, págs. 61-76.

Foster, Hal (1993). "Postmodernism in Parallax", *October*, nº 63, págs. 3-20.

Foucault, Michel (1982). *Historia de la sexualidad*, Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1984). *La arqueología del saber* [1969], Siglo XXI, México.

Foucault, Michel (1983). "¿Qué es la Ilustración?" [1983], en *Saber y Verdad*, Ediciones de la Piqueta, Madrid, págs. 197-207.

Foucault, Michel (1988). "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow: *Michel Foucault: Más allá de la hermenéutica y el estructuralismo*, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México, págs. 227-244.

Foucault, Michel (2000). *Defender la sociedad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Fraser, Nancy (1992). "Rethinking the public sphere", en Craig Calhoun (comp.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., págs. 109-142.

Freud, Sigmund (1976a). "Introducción al narcisismo", en *Trabajos sobre metapsicología*, vol. xiv de las *Obras completas* [1914], Amorrortu, Buenos Aires, págs. 65-98.

Freud, Sigmund (1976b). "El retorno de lo reprimido", en *Moisés y la religión monoteísta*, vol. xxiii de las *Obras completas* [1937-1939], Amorrortu, Buenos Aires.

Freud, Sigmund (1978). "El sentido de los síntomas", "La fijación del trauma, lo inconsciente", "Resistencia y represión", y "Los caminos de la formación de síntoma", en *Conferencias de introducción al psicoanálisis,* vol. xvi de las *Obras completas* [1916-1917], Amo-

©gedisa

rrortu, Buenos Aires, págs. 235-249, 250-261, 262-276 y 326-343, respectivamente.

Freud, Sigmund (1979a). "Inhibición, síntoma y angustia", en *Presentación autobiográfica, inhibición, síntoma y angustia y otras obras*, vol. xx de las *Obras completas* [1925-1926], Amorrortu, Buenos Aires, págs. 71-161.

Freud, Sigmund (1979b). "La descomposición de la personalidad psíquica", en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis y otras obras*, vol. xxii de las *Obras completas* [1933], Amorrortu, Buenos Aires, págs. 53-74.

Freud, Sigmund (2000). "Duelo y melancolía", en *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico y otras obras*, vol. xiv de las *Obras completas* [1914-1916], Amorrortu, Buenos Aires, págs. 234-255.

Garretón, Manuel Antonio (1987). *Escenarios e itinerarios para la transición*, Instituto para el Nuevo Chile, Santiago.

Geoghegan, Vincent (2002). "'Let the dead bury their dead': Marx, Derrida and Bloch", *Contemporary Political Theory*, vol. 1, nº 1, págs. 5-18.

Germani, Gino (1969). *Política y sociedad en una época de transición*, Paidós, Buenos Aires.

Gitlin, Todd (2000). "El auge de la política de la identidad. Un examen y una crítica", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 59-68.

Gramsci, Antonio (1980). "La revolución contra 'El Capital'", en Manuel Sacristán (selección, traducción y notas): *Antología*, Siglo XXI, México, págs. 34-37.

Gramsci, Antonio (1984). "Guerra de posiciones y guerra de maniobras o frontal", Cuaderno nº 7 [1930-1931], § 16, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 3, Era, México.

Gramsci, Antonio (1998). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, en *Obras de Antonio Gramsci,* vol. 1, Juan Pablos Editor, México.

Gramsci, Antonio (1999). "El problema de la dirección política en la formación y desarrollo de la nación y del Estado moderno en Italia", Cuaderno nº 19 [1934-1935], § 24, *Cuadernos de la cárcel*, vol. 5, Era, México.

Habermas, Jürgen (1992). "Further reflections on the public sphere" en Craig Calhoun (comp.): *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, Mass., págs. 421-461.

©gedisa

Hall, Stuart (1994). "Some 'politically incorrect' pathways through PC", en Sara Dunant (comp.): *The War of the Words. The Politically Correctness Debate*, Virago,Londres, págs. 164-183.

Halstead, T. J. (2007). "Presidential signing statements: Constitutional and institutional implications", *Congressional Research Service*, documento RL33667, en http://www.coherentbabble.com/signingstatements/CRS/RL33667-9172007.pdf. Pagina consultada en octubre de 2007.

Hardt, Michael y Antonio Negri (2002). *Imperio*, Paidós, Buenos Aires.

Hawkins, Kirk (2003). "Populism in Venezuela: The rise of Chavismo", *Third World Quarterly*, vol. 24, nº 6, págs. 1137-1160.

Hawkins, Kirk R. y David R. Hansen (2006). "Dependent civil society. The Círculos Bolivarianos in Venezuela", *Latin American Research Review*, vol. 41, nº 1, págs. 102-132.

Hirtler, Kurt (2002). "Fidelity to revolution. Towards a post-Marxist perspective", trabajo presentado en la 52ª Conferencia de la Polítical Studies Association, Universidad de Aberdeen, Reino Unido, 5-7 de abril.

Hayward, Jack (1996). "The populist challenge to elitist democracy in Europe", en J. Hayward (comp.): *Elitism, Populism, and European Politics*, The Clarendon Press, Oxford, págs. 10-32.

Hitchens, Christopher (1993). "The new complainers", *Dissent*, vol. 40, nº 4, págs. 560-564.

Holloway, John (2002). *Cambiar el mundo sin tomar el poder. El significado de la revolución hoy*, Herramienta y Universidad Autónoma de Puebla, Buenos Aires.

Hopenhayn, Martín (2000). "El lugar preciso es un lugar movedizo", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 69-79.

Kant, Immanuel (1999). "Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor" [1798], *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, págs. 95-122.

Kazin, Michael (1995). *The Populist Persuasion*, Cornell University Press, Ithaca, NY.

Kelsen, Hans (1980). "Formación de la voluntad en la democracia moderna" [1929], en Kurt Lenk y Franz Neumann (comps.): *Teoría y sociología crítica de los partidos políticos*, Anagrama, Barcelona, págs. 197-204.

Knight, Alan (1999). "Populism and neo-populism in Latin America,

©gedisa

especially Mexico", *Journal of Latin American Studies*, vol. 30, nº 2, págs. 223-248.

Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

Kuebler-Ross, Elizabeth (1970). *On Death and Dying*, Tavistock Publications, Londres.

Lacan, Jacques (1984). "El estadio del espejo" [1966], en *Escritos*, vol. 1, Siglo XXI, México, págs. 86-93.

Laclau, Ernesto (1978). "Hacia una teoría del populismo", en *Política e ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, págs. 165-233.

Laclau, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Laclau, Ernesto (1996a). "¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, págs. 69-86.

Laclau, Ernesto (1996b). "El tiempo está dislocado", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, págs. 121-148.

Laclau, Ernesto (1996c). "Universalismo, particularismo y la cuestión de la identidad", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, págs. 43-68.

Laclau, Ernesto (1996d). "La comunidad y sus paradojas: la 'utopía liberal' de Richard Rorty", en *Emancipación y diferencia*, Ariel, Buenos Aires, págs. 183-214.

Laclau, Ernesto (2000). "Sujeto de la política, política del sujeto", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia.Identidad y política,* Nueva Sociedad, Caracas, págs. 125-143.

Laclau, Ernesto (2005a). "Populism: what's in a name?", en Francisco Panizza (comp.): *Populism and the Mirror of Democracy*, Verso, Londres, págs. 32-49.

Laclau, Ernesto (2005b). *On Populist Reason*, Verso, Londres.

Laclau, Ernesto, y Chantal Mouffe (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

Laclau, Ernesto y Lilian Zac (1994). "Minding the gap: The subject of politics", en E. Laclau (comp.): *The Making of Political Identities*, Verso, Londres, págs. 11-39.

Lasch, Christopher (1995). *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W.W. Norton and Co., Londres y Nueva York.

Leca, Jean (1992). "Questions of citizenship" en Chantal Mouffe (comp.): *Dimensions of Radical Democracy. Pluralism, Citizenship, Community*, Verso, Londres, págs. 17-32.

©gedisa

Lefort, Claude (1990a). "Renaissance of Democracy", *Praxis International*, vol. 10, nº 1-2, págs. 1-13.

Lefort, Claude (1990b). *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Lefort, Claude (1991a). *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.

Lefort, Claude (1991b). "Démocratie et représentation", en Daniel Pecaut y Bernardo Sorj (comps.): *Metamorphoses de la représentation politique*, Editions du CNRS, París, págs. 223-232.

Lefort, Claude (1992). "La representación no agota a la democracia", en Mario R. Dos Santos (comp.): *¿Qué queda de la representación política?*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 139-145.

Lipovetsky, Gilles (1986). *La era del vacío. Ensayos acerca del individualismo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona.

Lipovetsky, Gilles (1994). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, Anagrama, Barcelona.

Locke, John (1963). *Two Treatises of Government*, Cambridge University Press, Cambridge.

Löwy, Michael (2003). *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Luhmann, Niklas (1986). "The individuality of the individual", en Thomas Heller, Morton Sosna y David E. Webb (comps.): *Reconstructing Individualism*, Stanford University Press, Stanford, págs. 313-354.

Lyotard, Jean-François (1988). *La diferencia*, Gedisa, Barcelona.

Macpherson, C. B. (1968). *La realidad democrática*, Fontanella, Barcelona.

Macpherson, C. B. (1982). *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid.

Maffesoli, Michel (2000). "Identidades e identificación en las sociedades contemporáneas", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 37-45.

Mair, Peter e Ingrid van Biezen (2001). "Party membership in twenty European democracies, 1980-2000", *Party Politics*, vol. 7, nº 5, págs. 5-21.

Maier, Charles S. (1994). "Democracy and its discontents", *Foreign Affairs*, vol. 74, nº 4, págs. 48-64.

Manin, Bernard (1987). "On legitimacy and political deliberation", *Political Theory*, vol. 15, nº 3, págs. 338-368.

Manin, Bernard (1998). *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid.

©gedisa

Marquand, David (1999). “Populism or pluralism? New labour and the Constitution”, Mishcon Lecture, The Constitution Unit School of Public Policy, University College of London, Londres.
Marx, Karl (1981). “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” [1852], K. Marx y Friedrich Engels: *Obras escogidas* [en tres tomos], tomo I, Progreso, Moscú, págs. 404-498.
Mayorga, Fernando (2002). *Neopopulismo y democracia. Compadres y padrinos en la política boliviana (1988-1999),* CESU-UMSS/Plural, Cochabamba.
Miller, Robert (1993). “Make your mark in currencies”, *The Observer*, Londres, 7 de febrero, pág. 31.
Morin, Edgar (1993). “El fútbol y la complejidad”, *Letra Internacional*, nº 29, págs. 12-16.
Mudde, Cas (2004). “The populist Zeitgeist”, *Government and Opposition*, vol. 39, nº 4, págs. 541-563.
Mulgan, Geoff (1994). “Party-Free Politics”, *New Statesman and Society*, Londres, 15 de abril, págs. 16-18.
Nietzsche, Friedrich (1967). *The Will to Power* (R.J. Hollingdale, traductor), Random House, Nueva York.
Oakeshott, Michael (1998). *La política de la fe y la política del escepticismo* (introducción y edición de Timothy Fuller), Fondo de Cultura Económica, México.
Panizza, Francisco (2000). “Neopopulism and its limits in Collor’s Brazil”, *Bulletin of Latin American Research*, vol. 19, nº 2, págs. 177-192.
Paramio, Ludolfo (1990). “La revolución como problema teórico”, *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 7, págs. 151-175.
Passerini, Luisa (2002). “‘Utopia’ and desire”, *Thesis Eleven*, nº 68, págs. 11-30.
Patton, Paul (2005). “Deleuze and democracy”, *Contemporary Political Theory*, vol. 4, nº 4, págs. 400-413.
Philip, George (1998). “The new populism, presidentialism and market-oriented reform in Spanish South America”, *Government and Opposition*, vol. 33, nº 1, págs. 81-97.
Pitkin, Hanna Fenichel (1985). *El concepto de representación* [1967], Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
Poulantzas, Nicos (1974). *Classes in Contemporary Capitalism*, Verso, Londres.
Przeworski, Adam (1977). “Proletariat into a class: The process of class formation from Kautsky’s *The Class Struggle* to recent controversies”, *Politics and Society*, nº 4, págs. 343-401.

©gedisa

RANCIÈRE, Jacques (1995a). *On the Shores of Politics*, Verso, Londres.

RANCIÈRE, Jacques (1995b). "Post-democracy, politics and philosophy", entrevista en *Angelaki*, vol. 1, nº 3, págs. 171-178.

Rancière, Jaques (1996). *El desacuerdo: Política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.

RANCIÈRE, Jacques (2000). "Política, identificación y subjetivación", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 145-152.

RANCIÈRE, Jacques (2001). "Ten theses on politics", *Theory & Event*, vol. 5, nº 3, http://muse.jhu.edu/journals/theory_and_event/v005/5.3ranciere.html

RANCIÈRE, Jacques (2002). *La división de lo sensible. Estética y política*, Centro de Arte, Salamanca.

RANCIÈRE, Jacques (2003). "The thinking of dissensus: Politics and aesthetics", ponencia presentada en la conferencia "Fidelity to the disagreement: Jacques Rancière and the political", Goldsmiths College, Londres, 16-17 de setiembre, http://homepages.gold.ac.uk/psrpsg/ranciere.doc

RANCIÈRE, Jacques (2004). "Introducing disagreement", *Angelaki*, vol. 9, nº 3, págs. 3-9.

RIVERA, María y Mireya Cuéllar (2000). "Las razones del cambio", *La Jornada*, México DF, 9 de octubre.

Rorty, Richard (1990). "Two cheers for the cultural left", *The South Atlantic Quarterly*, vol. 89, nº 1, págs. 227-234.

RORTY, Richard (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

RORTY, Richard (1992). "On intellectuals in politics", *Dissent*, vol. 39, nº 2, págs. 265-267.

RUSCONI, Gian Enrico (1979). "Crisi sociale e politica", en Paolo Farneti (comp.): *Politica e societá*, vol. 1, La Nuova Italia Editrice, Florencia, págs. 322-331.

SCHMITT, Carl (1991). *El concepto de lo "político"* [1932], Alianza, Madrid.

SCHMITT, Carl (2001). "Teología política I" [1922, 1934], en Héctor Orestes Aguilar (comp.): *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, págs. 21-62.

STATEN, Henry (1984). *Wittgenstein and Derrida*, University of Nebraska Press, Nebrasca.

STEEL, Shelby (1992). "The new sovereignty", *Harper's Magazine,* julio, págs. 47-54.

©gedisa

SULLIVAN, Andrew (2006). "America doesn't need another King George", *Time*, 23 de enero, pág. 52.

TARCHI, Marco (2003). *Italia populista. Dal qualunquismo ai girotondi*, Il Mulino, Bolonia.

THE GUARDIAN (1994). "An icon of alienation", suplemento de *Weekend*, Londres, 23 de abril, pág. 10.

THE INDEPENDENT ON SUNDAY (1995). Londres, 12 de febrero, pág. 16.

TOURAINE, Alain (1990). "The idea of revolution", en Mike Featherstone (comp.): *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage, Londres, págs. 121-141.

TUMULTY, Karen (2003). "Five meanings of Arnold", *Time*, 20 de octubre, págs. 37-39.

TURNER, Bryan (1992). "Outline of a theory of citizenship", en Chantal Mouffe (comp.): *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Londres, págs. 33-62.

VARIKAS, Eleni (2002). "The utopian surplus", *Thesis Eleven*, nº. 68, págs. 101-105.

VATTIMO, Gianni, y Pier Aldo Rovatti (comps.) (1988). *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid.

VATTIMO, Gianni (1990). *La sociedad transparente*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, págs. 45-61.

VATTIMO, Gianni (2000). "La sociedad transparente", en B. Arditi (comp.): *El reverso de la diferencia. Identidad y política*, Nueva Sociedad, Caracas, págs. 15-22.

VIRNO, Paolo (2003). *Gramática de la multitud*, Traficantes de Sueños, Madrid.

VISKER, Rudi (1993). "Transcultural vibrations" (mimeo), Universidad Católica de Lovaina.

WEYLAND, Kurt (1996). "Neopopulism and neoliberalism in Latin America: Unexpected affinities", *Studies in Comparative International Development*, vol. 31, nº 3, págs. 3-31.

WEYLAND, Kurt (2003). "Neopopulism and Neoliberalism in Latin America: How Much Affinity?", *Third World Quarterly*, vol. 24, nº 6, págs. 1095-1115.

WILES, Peter (1970). "Un síndrome, no una doctrina: Algunas tesis elementales sobre el populismo", en Ghita Ionescu y Ernest Gellner (comps.): *Populismo: Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, págs. 203-220.

WOLIN, Sheldon (1992). "What revolutionary action means today", en Chantal Mouffe (comp.): *Dimensions of Radical Democracy*, Verso, Londres, págs. 240-253.

©gedisa

WOLIN, Sheldon (1996). "Fugitive democracy", en Seyla Benhabib (comp.): *Democracy and Difference: Contesting the Boundaries of the Political*, Princeton University Press, Princeton, NJ, págs. 31-45.

WOOLLEY, John y Gerhard Peters (2008). *The American Presidency Project*, http://www.presidency.ucsb.edu/signingstatements.php?year=1999#q3. Página consultada en octubre de 2008.

WORSLEY, Peter (1970). "El concepto de populismo", en G. Ionescu y E. Gellner (comps.): *Populismo: Sus significados y características nacionales*, Amorrortu, Buenos Aires, págs. 258-304.

ZINCONE, Giovanna, y John Agnew (2000). "The second great transformation: The politics of globalisation in the global north", *Space and Polity*, vol. 4, nº 2, págs. 5-21.

ŽIŽEK, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*, Siglo XXI, México.

ŽIŽEK, Slavoj (1993). "Más allá del análisis del discurso", en Ernesto Laclau: *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires, págs. 257-267.

ŽIŽEK, Slavoj (1994). *The Metastases of Enjoyment*, Verso, Londres.

ŽIŽEK, Slavoj (1998). *Porque no saben lo que hacen: El goce como factor político*, Paidós, Barcelona.

ŽIŽEK, Slavoj (2001). "Can Lenin tell us about freedom today?', *The Symptom* 1, http://www.lacan.com/newspaper.htm

ŽIŽEK, Slavoj (2002a). "A plea for leninist intolerance", *Critical Inquiry*, vol. 28, nº 2, págs. 542-566.

ŽIŽEK, Slavoj (2002b). "'I am a fighting atheist': Interview with Slavoj Žižek", entrevista con Doug Henwood, *Bad Subjects*, nº 59, págs. 45-51.

ZUPANČIČ, Alenka (2005). "Enthusiasm, anxiety and the event", *Parallax*, vol. 11, nº 4, págs. 31-45.

©gedisa

Benjamín Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*
© Editorial Gedisa, 2009

Ilustración de cubierta:
Sergio Manela

Primera edición, febrero de 2010

Derechos reservados para todas las ediciones en cualquier idioma

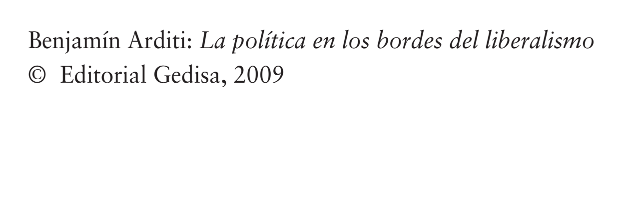
© by Editorial Gedisa S. A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3o
08022 - Barcelona (España)
Tel. 34 93 253 09 04
Fax 34 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN 978-84-9784-332-4

Impreso en México
Printed in Mexico

Impreso en Publidisa Mexicana, S. A.
Calzada Chabacano No 69, Planta Alta
Col. Asturias, Deleg. Cuauhtémoc, 06850 Mexico D.F.

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.



Benjamín Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*

© Editorial Gedisa, 2009

Ilustración de cubierta:
Sergio Manela

Derechos reservados para todas las ediciones en cualquier idioma

© *by* Editorial Gedisa S. A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3º
08022 - Barcelona (España)
Tel. 34 93 253 09 04
Fax 34 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN 978-84-9784-332-4

Impreso en Argentina
Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Benjamín Arditi: *La política en los bordes del liberalismo*
© Editorial Gedisa, 2009

Ilustración de cubierta:
Sergio Manela

Derechos reservados para todas las ediciones en cualquier idioma

© *by* Editorial Gedisa S. A.
Avenida del Tibidabo, 12, 3º
08022 - Barcelona (España)
Tel. 34 93 253 09 04
Fax 34 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN 978-84-9784-332-4
Depósito legal: ………………….

Impreso en España
Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción parcial o total de esta obra, por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

C O L O F Ó N